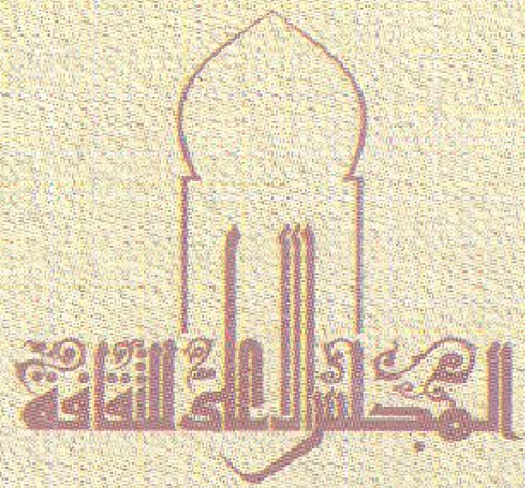


زكى نجيب محمود

تقديم:

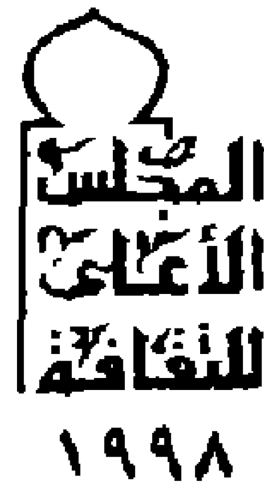
سن حنفى

المجلس الأعلى للثقافة

زكى نجيب محمود

إشراف وتقديم

د. حسن حنفى



١٩٩٨

الإهـداء

إلى منيرة حلمي : رفيقــة الــدرب

المشاركون

مقدمات

مقدمة : من جيل إلى جيل

السـيـرة الذاتيـة

الشـهـادات

(١)

من جيل إلى جيل

حسن حنفى

بالرغم مما صدر من قبل عن المفكر الراحل ، ورائد الوضعية المنطقية ، وتجديد الفكر العربى سواء فى صيغة رسائل علمية فى الجامعات المصرية والعربية أو فى صيغة كتب تذكارية ، أولها ما صدر من جامعة الكويت « زكى نجيب محمود ، فيلسوفا وأديبا ومعلما »[١] ، فإنه يسعد لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة بوزارة الثقافة بجمهورية مصر العربية أن تقدم لمصر والعرب هذا الكتاب التذكارى «زكى نجيب محمود» فى عيد ميلاده الثانى والتسعين ، وفى الذكرى الثالثة للرحيل . لا يقال - إذن - جاءت من الكويت ولم تجىء من مصر ؛ فإن مصر لم تتأخر ، بل كان معظم المشاركين فى الكتاب التذكارى لجامعة الكويت من المصريين[٢] ، فمصر مازالت وافية لمفكريها وعلمائها وأعلامها . ولايستطيع أحد القيام بدورها أو جذب الأنظار بعيدا عنها .

ويضم هذا الكتاب التذكارى خمسا وعشرين دراسة ، بالإضافة إلى المقدمة والسيرة الذاتية ، منها تسع عشرة دراسة عن المفكر الراحل ، وسبع دراسات مهداة إليه . وكان القصد هو إعطاء الأولوية للدراسات عن المفكر الراحل على الدراسات المهداة إليه من أجل إعادة قراءته والحوار معه وتطوير فكره من جيل إلى جيل ، على عكس الكتاب

(١) لجنة إعداد الكتاب د. عزمى إسلام ، د. عبد الله العمر ، د. عبد الغفار مكاوي - تقديم د. فؤاد زكريا ، جامعة الكويت - كلية الآداب ، قسم الفلسفة ، الكويت ١٩٨٧ ، بمناسبة عيد ميلاده الثمانين .

(٢) عبد الغفار مكاوى : حديث معه فى ذكراه الثالثة .

التذكارى الأول الذى كانت فيه الدراسات عن المفكر الراحل قليلة إلى حد ما ، فى حين أنه فى هذا الكتاب التذكارى الثانى بلغت نسبة الدراسات عنه ثلاث أضعاف نسبة الدراسات المهداة إليه .

وقد شارك فى هذا الكتاب التذكارى تسعة عشر من الأساتذة المصريين ، وسبعة من الأساتذة العرب ألقوا أبحاثهم في ندوة الجمعية الفلسفية العربية التى عقدت بعُمان فى ١٢ - ١٤ يوليو ١٩٩٤ في الذكرى الأولى للمفكرين الراحلين زكى نجيب محمود ومحمد عزيز لحبابى، بعد أن تعذر عقدها بالإسكندرية مع الندوة الفلسفية السادسة للجمعية الفلسفية المصرية عن «مدرسة الإسكندرية عبر العصور فى ١٢ - ١٤ يوليو ١٩٩٤» .

وتختلف الدراسات فيما بينها - كما وكيفا - أكبرها دراسة إمام عبد الفتاح إمام «زكى نجيب محمود في جامعة الكويت ، خمس سنوات خصبة في حياة الفيلسوف (١٩٦٨ - ١٩٧٣) (٨١ صفحة) ، وأصغرها دراسة صلاح قنصوة «الاستراتيجية المنطقية في فلسفة زكى نجيب محمود (تسع صفحات) .

أما من حيث الكيف فكل باحث مسؤول عن بحثه ، وهو مسؤول أيضا عن أسلوبه وطريقته فى الكتابة ، وتقسيمه الموضوع أو عدم تقسيمه، وترقيم العناوين الجانبية أو عدم ترقيمها ، وقد يؤدى ذلك إلى التداخل بين بعض البحوث .

لقد تم - فقط - حذف « زكى نجيب محمود » من عنوان كل بحث ؛ حتى لا تتكرر . يكفى ذكر الاسم فى عنوان الكتاب وأبحاثه ، فإن كل ما يتضمنه من موضوعات إنما يدور حول صاحب الذكرى . كما تم حذف ألقاب الباحثين ؛ إذ لا تضيف شيئا إلى مكانتهم العلمية ،بالإضافة إلى التواضع اللازم والتوارى المطلوب أمام صاحب الذكرى . فالكل قد تتلمذوا عليه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة . كما تم إنزال الهوامش فى آخر الصفحات توحيدا لطرق الإحالة ومكانها ، حتى يسهل على القارىء متابعتها بدلا من تجميعها في آخر كل دراسة ، كما تركت المراجع فى آخر كل دراسة بالرغم مما فيها من تكرار أو نقص .

ويشرف المشاركون إهداء هذا الكتاب التذكارى إلى رفيقة الدرب منيرة أحمد حلمى ، التى مازالت تواصل حمل الأمانة ونشر «من خزانة أوراقى» ، وتجمع التراث المتناثر بالتعاون مع تلاميذ المفكر الراحل وأصدقائه وزملائه .

وقد تم تصنيف الدراسات فى سبعة فصول ابتداء من العام إلى الخاص ، كما تم ترتيب الدراسات داخل كل فصل أيضا بنفس المعيار العام أولا ، والخاص ثانيا - فالترتيب الأبجدى طبقا لأسماء المشاركين عرضي خالص يجزيء الموضوع الواحد ؛ فكان التصنيف الموضوعى هو معيار الترتيب الأبجدى .

الفصل الأول : التطور الفكرى :

ويضم أربع دراسات : الأولى ، سيرة ذاتية للمفكر الراحل للدكتور أحمد عبد الحليم عطية ، وهى عبارة عن مقدمة عامة للكتاب وتتبع مولده ومراحل حياته ودراساته في مصر والخارج ووظائفه وأسفاره ونشاطاته الأدبية والفلسفية وجوائزه . كما تضم قائمة بأهم أعماله الفلسفية والأدبية مقسمة إلى مؤلفات فى الفلسفة وفى حياتنا الفكرية والثقافية ، ومترجمات ومعربات فى الفلسفة وفى التاريخ الثقافى والنقد الأدبى ، وفى الموسوعات والمعاجم ومؤلفات مشتركة مع أحمد أمين ، وتنتهى بمصورات لشهاداته وجوائزه .

والثانية ، «ضمير من حمل الأمانة» من رفيقة الدرب . تتبع مراحل فكر الرفيق ، وهو فى سباق تاريخى مع الزمن حاملا الأمانة ، أمانة الحرية وشاهدا على العصر ؛ فهو نموذج المثقف الثورى ودوره التنويرى. وتجمل هذه المراحل فى سبع : الأولى قبل البعثة ومشاركته في مجلة الرسالة حوالي ١٩٣٢ بمقالات عن فلاسفة الغرب ، ومع أحمد أمين في كتابه قصة الفلسفة اليونانية وقصة الفلسفة الحديثة ، وترجمته محاورات أفلاطون ، ووضعه المصطلحات الفلسفية العربية الحديثة ، ومشاركته فى ترجمة قصة الأدب فى العالم ١٩٤٢ ، وتأمله فى فنون الأدب واكتشافه للحرية . والثانية أثناء بعثته في لندن ، وكتابة رسالته عن الجبر الذاتى ، ويؤسس فيها رأيه فى الحرية الذاتية ، وهو رأى مشابه لرأى برجسون ، والثالثة بعد عودته من البعثة وأخذه الغرب نموذجا للتحديث والتجربة العلمية ، هاديا على الطريق ومساهمته في مجلة الثقافة ، وكتابه الثورة على الأبواب الذى أصبح فيما بعد الكوميديا الأرضية ، والرابعة بعد ثورة يوليو وتأليفه خرافة الميتافيزيقا واعتماده على العقل من ناحية ، وعلى التجربة العلمية من ناحية أخرى .

(١) السيـــرة الذاتية المنشورة فى الكتاب التذكارى لجامعة الكويت أكثر تفصيلا وأقل تصنيفا ، ص ٢٩ - ٣٣ .

وفى هذه المرحلة رأس تحرير مجلة الفكر المعاصر فى (١٩٦٥ - ١٩٦٩) ، وبدأ يحدد ملامح الشخصية العربية فى جمعها بين الشرق الفنان والغرب العالم ، والخامسة بعد نكسة يونيو واكتشاف الذات والتقابل بين الأناء والآخر ، كما حدث لعدد آخر من المفكرين من الجيل التالى . والسادسة صياغة أشكال الأصالة والمعاصرة ، والجمع بين القديم والجديد بعد أن كان الغرب وحده نمطا للتحديث . والسابعة بيان موقفه من الدين ، ثم من التراث ورؤيته الإسلامية ، وتعتمد رفيقة الدرب - فى هذا الوصف الفكرى للرفيق - على قصة نفس وقصة عقل .

والدراسة الثالثة : مراحل التطور الفكرى (١٩٤٠ - ١٩٩٠) للدكتورة فوزية عيد مرجي ، وتقسمها إلى ثلاث : الأولى مرحلة الشباب والدعوة إلى الأخذ بالفلسفة الغربية فى السنوات (١٩٤٠ - ١٩٦٠) بعد سماعه دروس آير وانتسابه إلى الوضعية المنطقية وحكمه على التراث العربى الإسلامى بأن مكانه فى النار بالرغم من ارتباطه بالحياة المصرية والعربية . وهي المرحلة التى سافر فيها إلى أمريكا فى عام ١٩٥٣ ، وكتب بعدها «أيام فى أمريكا» فى ١٩٥٦ . والثانية مرحلة والنضج والاهتمام بالتراث العربى الإسلامى وصدور «الشرق الفنان» فى ١٩٦٠ ، وقد وجد نفسه بعيدا عن مكتبته القريبة الخاصة وفى وسط المكتبة العربية فى جامعة الكويت فى (١٩٦٨ - ١٩٧٣) مما ساعده على اكتشاف التراث العربى الإسلامى ، وتفرقته بين شكل التراث ومضمونه بين ألفاظه ومعانيه ، فالشكل واللفظ باقيان والمضمون والمعانى يتغيران بتغير العصور . كما استوقف انتباهه احتكار الحاكم لحرية الرأى مما دفعه إلى التوجه نحو الحرية ، كما توجه من قبل بفضل التراث الغربى نحو العقل والتجربة . والثالثة مرحلة التوفيق بين الأصالة والمعاصرة فى ثنائية أنطولوجية : السماء والأرض ، وثنائية معرفية : العقل والوجدان ، وثنائية حضارية أو ثقافية : الأنا والآخر وأيضا اعتمادا على السيرتين الذاتيتين «قصة نفس» ، «قصة عقل» .

والدراسة الرابعة : «فى جامعة الكويت ، خمس سنوات خصبة فى حياة الفيلسوف» (١٩٦٨ - ١٩٧٣) للدكتور إمام عبد الفتاح إمام ، ويقسم المراحل إلى ثلاث : أولا التدين الخالص فى بداية الطريق ، بل والاتجاه نحو التصوف الذى تجلى فى شرحه للقصيدة العينية لابن سينا والدفاع عن المعجزة ، وتوجت هذه المرحلة برسالته فى «الجبر الذاتى» ، وكان فعل الحرية هو فعل للإيمان . والثانية العقل الخالص والنظرة العلمية ونقد الحياة

الاجتماعية . والثالثة التدين المستنير بنور العقل .وقد بدأت هذه المرحلة وهو فى الكويت باحثا عن صيغة جديدة ومطهراً الأرض قبل إعادة البناء ، ويتم هذا التطهير من احتكار الحاكم حرية الرأى وسلطان الماضى على الحاضر . وتعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات ، هذا هو السلب . أما الإيجاب فيتجلى فى المشكلات الجديدة مثل الحرية ، بما فى ذلك حرية المرأة والدخول فى عصر العلم وقضية الوحدة . وفى هذه المرحلة يقترح بناء فلسفة عربية جديدة تقوم على ثنائية الأرض والسماء ، والطبيعة والفن ، والعقل والوجدان ، وينتهى البحث بمحاولة للنقد ، ولكنه على استحياء أقرب إلى الدفاع منه إلى النقد والتبرير منه إلى التطوير .

الفصل الثاني : في الثقافة العربية :

يضم ثلاثة أبحاث ، الأول « القضايا الفكرية في حياتنا المعاصرة من منظور تنويرى» للدكتور عاطف العراقي ، وهو بحث عام لا يتناول موضوعا محددا بعينه ، ويتناول حياته وجوائزه اعتمادا على «قصة عقل» ، ثم الانتقال إلى التعرف على الغرب والترجمة والانفتاح ، مع التركيز على الحس النقدى التحليلى . وينتهى بالحديث عن تيار العصر والحضارة والتجديد والعقلانية والعلمانية كاتجاهات رئيسية لدى أستاذ الجيل .

والثانى فى «تجديد الفكر العربى ، الرؤى والموجهات » للدكتور عبد الله إبراهيم ، يتعرض لموضوع الأصالة والمعاصرة باعتبارهما طريقين للمعرفة وهما الثابت والمتحول ، يعبران عن منهج لا عن مذهب ، وبعد هذا المدخل يتم استنطاقه مع بيان السبب فى التأخر فى دراسة التراث مع أنه كان حاضراً سلبياً فى البداية لحساب حضور الغرب ، ثم كان حاضرا جزئيا فى مقابل حضور الغرب الكلى . ثم بدأت الصحوة المقلقة في آخر المطاف ومحاولة الموائمة بين الشرعيتين ، الماضى والحاضر ، ثم يتم استنطاق المتن بعد المقدمة فى نقد السلطان المفكر ، واحتكار الحاكم للرأى ، وأولوية السلف على الخلف ، وتعطيل قوانين الطبيعة بالمعجزات ، وينتهى البحث بعدة نتائج نقدية مثل التساؤل حول أحكام المفكر الراحل حول غياب الفن التراثى ، وأن فكره مجرد فروض عقلية ، يغلب عليه استراتيجية الجدل . كما يغيب عنه تحديد الألفاظ مثل التجديد والفكر العربي . ومع ذلك يظل سؤال الهوية الثقافية سؤالا مشروعا عند كل المعاصرين .

والثالث «عربيان بين ثقافتين» للدكتور حسن حنفي ، يعيد قراءة عربي بين ثقافتين ويحاوره ، ونقل الموضوع كله من جيل إلى جيل ، «مشروع تجديد الفكر العربى» إلى مشروع «التراث والتجديد» ، ومن فن المقال الفلسفى (١٩٧١ - ١٩٩٣) من «تجديد الفكر العربى» إلى «حصاد السنين» إلى بنية الموضوع العلمى . والثقافتان هما : ثقافة الأنا وثقافة الآخر ، الموروث والوافد . وهما على التقابل عند المفكر الراحل بين الدين والعلم ، الأخلاق والعلم ، الثقافة والعلم ، الأدب والعلم ، الوجدان والعقل ، التصوف والفلسفة ، الاستنباط والاستقراء ، النظر والعمل ، الدين والدنيا ، القهر والحرية ، القديم والجديد ، التقليد والتجديد ، القطع والنقد ، الغموض والوضوح ، النص والطبيعة ، الثبات والتغير ، الإرادة والعقل ، النفس والبدن ، المجرد والمحسوس ، النقل والإبداع ، المتن والشرح ، التأخر والتقدم ، المرأة الشيء والمرأة الإنسان ، الشرق والغرب ، الجنوب والشمال .. إلخ .

ويكشف هذا التقابل بين سلب الأنا وإيجاب الآخر ، بين إعطاء الأنا أقل مما تستحق وإعطاء الآخر أكثر مما يستحق ، تصغير النفس وتكبير الآخر ، اختزال الغرب فى العلم واختزالنا فى الدين ، والحقيقة أن في كل حضارة هناك هذه الثنائيات والخلاف بين الحضارات ليس فى حضور طرف وغياب طرف آخر ، بل فى أولوية طرف على آخر ، كما أن الحضارات ليست جواهر ثابتة دائمة لا تتغير من عصر إلى عصر . فقد كانت الحضارة الغربية فى العصر الوسيط مثل حضارتنا الآن . وكانت الحضارة الإسلامية فى عصرها الذهبى مثل الحضارة الغربية الآن . ويسود التحقيب الميلادى فى مصر من حيث تطور ثقافة الأنا وثقافة الآخر مع أن لكل ثقافة مسارها ووعيها التاريخى . فالغرب هو المعيار . الغرب : نيوتن وكانط ، والشرق : ابن سيناء والغزالى . فى الغرب قيم الحداثة ، ولدينا قيم الأصالة . فى الغرب قيم الأطفال والنساء والشيوخ ، ولدينا قيم الحكام والسلاطين والأمراء ، ويمكن للثقافة العربية فى المستقبل أن تجمع بين الثقافتين بدافع التوحيد وحفاظاً على الهوية .

الفصل الثالث : العقلانية

ويتضمن بحثين : الأول « العقل والعقلانية » للدكتور أحمد ماضى اعتمادا على أقوال الباحثين ودون تقسيم للموضوع . ويبين أن الوضعية المنطقية عند المفكر الراحل أداة للتنوير والوضوح العقلى ، ومن أجل الفصل بين العقل والوجدان . والعلم التجريبى طابع العصر ، وكذلك العقل والحرية ، وقد وجدت فى كل ثقافة حركة تنويرية مثل أثينا بركليز، وبغداد المأمون ، وفلورنسة فى القرن الخامس عشر ، وباريس في القرن الثامن عشر . ويحكم عليه بأنه تطرف فى دعوته إلى الغرب وعقلانيته ووضع تقابلا بين الغرب العالم والشرق الفنان ، بين العقل والوجدان ، بين الماضي والحاضر ، وإذا كان الهدف هو الجمع بين الاثنين ، الإيمان والعلم ، فقد يؤدى هذا الموقف إلى الانزلاق إلى الأصولية الدينية إذا ما انحسر العلم . ومن ثم لزم التمييز بين العقلانية غير الصارمة والعقلانية الصارمة دون التنازل عن إشباع الحاجات الأساسية فى الوطن العربى : العلم والحكمة والامكان .

والثانى : «بين العقلانية النقدية والنزعة الحيادية» للدكتور على الجابرى ، يؤكد على أهمية المنهج العلمى والوضعية المنطقية والعقلانية التكاملية ، وهى سمة العقلية النقدية العربية وعلى النقد الأدبى من حيث هى معالم رئيسية فى فكر الفيلسوف ، ويفصل النزعة التكاملية بين الدين والعلم ، الوجدان والعقل ، الكل والجزء ، الأنا والآخر ، الأصالة والمعاصرة .

وبالرغم من هاتين السمتين : الذاتية والتكاملية ، إلا أن المفكر الراحل تغلب عليه النزعة العلمية المنطقية التجريبية المتطرفة ، والتى تشوبها الذرائعية والنفعية . كما تعرض لمسألة النهضة العربية وشروط تحققها ومواجهتها الصهيونية والاستعمار والتخلف والتجزئة والأنظمة السياسية ، وحرمان المجتمع من إشباع حاجاته ، وتحقق هذه النهضة ووحدة النتاج الوجدانى ووحدة المراحل التاريخية ، بفضل الجهد المشترك للمستنيرين . وينتهى إلى عدة نتائج : منها اختيار السلوك الصحيح للحاكم والمحكوم ، ودينامية الفعل الحر ، وجدل الخاص والعام ، الذاتى والموضوعى ، الفردى والجماعى ، الوطنى والقومى .

يحتوى على أربعة بحوث . الأول : «التحليل الفكرى اليونانى» للدكتورة أميرة حلمى مطر ، تتبع فيه ظهور منهج التحليل عند اليونان (عند سقراط) فى تحليل معانى الألفاظ ، فى منطق أرسطو فى التحليلات الأولى (القياس) ، والثانية (البرهان) وكذلك عند المناطقة العرب فى البصرة وبغداد ، وفى المناظرة الشهيرة بين السيرافى وأبى بشر متى بن يونس عن اللغة والمنطق . وقد استعمل المفكر الراحل منهج تحليل الألفاظ كسقراطى جديد فى تحليله ؛ فهو أقرب إلى سقراط منه إلى فلاسفة التحليل المحدثين .

والثانى : «المنهج العلمى» للدكتورة يمنى طريف الخولى ، يبين أن زماننا هو زمان المنهج العلمى ، وهو المدخل إلى عالم الأستاذ المعلم ، وهو المنهج كما وضعت قواعده الوضعية المنطقية أو التجريبية العلمية ، رسالته أن يقتحم المنهج العلمى ثقافتنا . وهو المعاصرة ، وهو القادر على ابتلاع اللغو السياسى والخروج عن أحبولة اليمين واليسار .

والثالث : «الاستراتيجية المنطقية» للدكتور صلاح قنصوة ، يحاول أن يجمع رسالة المفكر الراحل فى هذا التعبير ، الذى يعنى أن الفلسفة منهج للتحليل والتوضيح ، تحليل اللغة وتوضيح المعانى أسوةً بسقراط . وهذا هو السبب فى اختيار المنطق الوضعى كأداة ، ومن أجل تحطيم قداسة أرسطو ، وإسقاط عالم الصور والأشكال . والقضايا وحدات التفكير ، لها مقاييس صدقها فى نفسها أو فى التجربة ، تحليلاً أو تركيباً ، استنباطًا أو استقراءً ، والبحث حدسى الطابع ، ويغلب عليه طابع التأمل الذاتى .

والرابع : «من التحليل الجزئى إلى الرؤية الشاملة» للأستاذ محمود أمين العالم ، ويحتوى على مقارنة بين زكى نجيب محمود وعبد الرحمن بدوى بناء على معرفة شخصية بالفيلسوفين ودراسات سابقة حولهما ، مع بيان خلاف الكاتب مع الوضعية المنطقية ؛ لتركيزها على الجانب الشكلى فى الفكر دون مضمونه وبالتالى تجنبها المعارك الإيديولوجية ويوضح الكاتب بعض البدايات التى تخرج على حدود الوضعية المنطقية فى أول حياة الفيلسوف ، ثم تعود إلى الظهور فى أخر حياته ، ومع ذلك يثنى الكاتب على موقف المفكر الراحل ودعوته الواضحة إلى التقدم والحرية والرؤية الشاملة للكون ، والتوحيدية التركيبية بالرغم من المنهج التحليلى والذى يصل إلى حد الرؤية الصوفية .

الخامس : «موقف من الميتافزيقا ، تحليل ونقد » للدكتورة فاتنة حمدى ، يحاول الكشف عن مصادر الكتاب الشهير بعد تغيير عنوانه من «خرافة الميتافزيقا» دون تغيير المتن ، وإضافة مقدمة للطبعة الثانية للرد على الانتقادات التى وجهت إلى الطبعة الأولى ، تأثر الكتاب بآراء فتجنشتين فى رسالة منطقية فلسفية وآير فى كتابه «اللغة والصدق والمنطق» ، وكذلك بالاتجاه التجريبى عند هيوم وبمنطق فريجه ورسل وهوايتهد . إن مهمة الفيلسوف توضيح المعاني وتحليلها ، كما هى الحال عند سقراط وأفلاطون وأرسطو ، والقضايا ، كما هى الحال عند كارناب ، إما صادقة مثل القضايا التحليلية وإما كاذبة وإما تجريبية . التجريبية تستلزم معرفة الملاحظ ووقت الملاحظة وموضوع الملاحظة ومكانها ، وهذا ما يجعل الفلسفة فلسفة علمية ، ويجعل العلم نموذجا للفلسفة . والتحليل قد يكون منطقيا أو فلسفيا أو علميا أو نفسيا للحياة اليومية . وقد أسس التحليل المنطقى ديكارت ولوك وبركلى وكانط وهيوم وفتجنشتين وكارناب ورسل ومور ، وهذا لا ينفى إلا الميتافزيقا التأملية التى تتجاوز حدود التجربة ، والتى لا تصمد أمام التحليل ، ولكن تبقى الميتافيزيقا النقدية .

الفصل الخامس : القيم

يضم هذا القسم ثلاثة بحوث ، الأول : «القيم بين الوضعية المنطقية والنظرية الانفعالية» للدكتور أحمد عبد الحليم عطية ، ويعرض لكتاب «الجبر الذاتى» فى إطار وحدة المنهج عند المفكر الراحل ، وضد فكرة مراحل تطوره ؛ إذ إنه أقرب إلى الاتصال منه إلى الانقطاع من خلال المنهج العلمى عرضا وتطبيقا . فالجبر الذاتى قيمة أنطولوجية ؛ إذ إنها تعادل وجود الذات ، وقيمة معرفية فى إدراك الذات لذاتها باعتبارها فعلا حراً قادراً علي إبداع الفعل الأخلاقى ، فعل حر ، حرية ذاتية كما هى الحال عند برجسون ، أو فعل فنى كما هى الحال عند سارتر . الجبر الذاتى يجمع بين الرؤية الميتافيزيقية دون الوقوع فى النظرية المركزية للنفس . جوهرية النفس ، بل إدراك النفس باعتبارها مجموعة من الحالات ، أقرب إلى النظريات اللامركزية التى تدرك النفس على نحو برجماتى وظيفى أو كاهتمام مثل *رالف بارتون بيرى والواقعية الجديدة* .

والثانى : التراث والقيم والدين للدكتورة خديجة العزيزى ، تبين التطور الفكرى للمفكر واتخاذه الغرب نموذجا فى البداية قبل أن يأخذ موقفا جديدا ، متحولا إلى دراسة التراث ودراسة مقومات الثقافة مثل الأفكار الموجهة للناس ، والدين ، والآداب ، والفنون

والتقاليد ، والأعراف ، المنهج جديد ، ولكن القيم ثابتة بالرغم من تبنيه النظرية الانفعالية . وأهم سمات الدين أنه نظري ، روحي ، يشير إلى عالم الغيب اللامادي في حياة الإنسان ، ويضم مجموعة من القيم ، ويتجه نحو الممارسة في صورة عبادة . وهو ثنائي الطابع ليميز بين العالم المادي والعالم الروحي . وهو ما جعل الثقافة العربية أيضا ثنائية الطابع ، الخالق والمخلوق ، الثابت والمتحول ، المعنى واللفظ ، الموروث والوافد . وإذا كان الدين منبعًا للقيم فإنه قد يكون أيضا أحد أسباب التخلف إذا فهم فهماً خاطئا ، والسؤال هو : هل التزم المفكر بالمنهج التجريبي في دراسة الدين ؟ ولماذا أهمل المنهج البنيوي ؟

والثالث : « الحرية » للدكتور محمود سيد أحمد ، وهي حق من حقوق الإنسان لاتوجد بمعناها الحديث في تراثنا القديم . وحاول الطهطاوي في الفكر العربي المعاصر تحت تأثير الغرب التمييز بين الحرية الطبيعية والسلوكية والدينية والمدنية والسياسية ، وإذا كان لها – أحيانا – معنى سلبي ، فإن لها دائما معنى إيجابيا . فهي عمل ومعرفة وإبداع ومغامرة في مواجهة المجهول . ومواجهة الصعب وقهره ، وأقرب إلى الحركة منها إلى السكون ، مع شعور بالفردية ووعي بوجود الآخرين . وبالرغم من أنها إيمان بالفكر الحر ، إلا أنها لا تعني انعدام القانون .

الفصل السادس - الفن

يتضمن بحثين رئيسيين الأول : الفن في حياتنا الثقافية للدكتورة منى أبي زيد ، معطية للراحل لقب أبي حيان التوحيدي – أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء ، فهو العالم والفنان الذي جمع بين التنظير العقلي والتطبيق النقدي . يبدأ البحث بتعريف الفن وطبيعته ، وأنه ليس محاكاة الطبيعة الخارجية أو محاكاة الطبيعة الداخلية للذات ، بل هو فعل خلق وإبداع . ليس في الشكل أو في المادة ، بل في المضمون . ويرتبط الفن بالثقافة ، فهو عنصر من عناصرها . كما يرتبط بباقي عناصر الثقافة كالدين والأخلاق والفلسفة والعلم كأداة للمعرفة ومنهجا ولغة وغاية ومعياراً للصدق ، وللفن دور في الحياة ، في التغيير والتنوير والتوحيد بين الإنسان والمجتمع وتوثيق الاتصال بينهما .

والثاني « ماهية الشعر » للدكتور عبد الله نبهان . يبدأ بثنائية العلم والفن . ويتساءل عن إمكانية تطبيق الوضعية المنطقية في الفن . في الكشف عن الواقع . والفن

ليس محاكاة للطبيعية ، بل إنه فعل حر ، ويعتمد الباحث على دراسة المفكر الراحل عن «العقاد شاعرا» محللا قصيدة «ترجمان شيطان» ، ودون الإحالة إلى « مع الشعراء» أو تقسيم للموضوع .

الفصل السابع : دراسات مهداة

يضم ستة بحوث حول المنهج والعلم والأدب والفن والسياسة ، وهى المجالات التى تناولها المفكر الراحل . الأول السوفسطائيون أبطال التقدم والتنوير للدكتور فتح الله خليف ، يدحض الفكرة الشائعة الموروثة من أفلاطون وأرسطو ، وهي أن السوفسطائيين يمثلون لحظة انهيار فى الفكر اليونانى ، يقلبون الحق باطلا والباطل حقا ، مجادلون ومغالطون يتكسبون بالعلم . وقد عارض بوبر وهفلوك وجويل هذه الفكرة الشائعة ، واعتبروهم من أبطال التنوير . وربطوا بين أفلاطون والنازية والطغيان والشذوذ الجنسى ، ويتجلى التنوير عندهم فى أهمية المعرفة والتحليل واللغة وأعمال العقل والتجربة ، وفى النظم السياسية ، والدفاع عن الديموقراطية والنزعة الإنسانية ، وهى نفس العناصر التى يتكون منها فكر المفكر الراحل . وقد نشأت النزعة الإنسانية لديهم بسبب زيادة اتصالات اليونان مع غيرهم عن الشعوب ووفرة المخترعات والتقنيات ، وتحول الفلاسفة الأوائل من التفكير فى الله إلى التفكير فى الطبيعة . كما أكدوا على نسبية المعرفة ضد اطلاقيتها وإغراقها فى التعالى والمثاليات . واتجهوا نحو الإمبريقية والوضعية والنسبية ، فالحقيقة إنسانية ، والقوانين من صنع البشر ، وتوزيع الثروة ضرورة إنسانية ، لأن الغنى والفقر من صنع البشر ، وليس من وضع الآلهة .

والثانى : أزمة التجريبية المتعاقبة مع نظريات الفيزياء المعاصرة ، أهى حرب على الميتافيزيقا أم حرب على العلم ؟ للدكتور بدوى عبد الفتاح ، وهو عنوان طويل يثير إشكالاً فى تاريخ العلم ، ويتجاوز الوضعية المنطقية التى انتسب إليها المفكر الراحل ، مبينا تجاوز الفيزياء المعاصرة للتجريبية المنطقية . لقد تأسست التجريبية المنطقية ، ثم ندوة فيينا عند وايزمان ونيوآرث ، وفايجل كرافت وكاوفمان ، وكارناب برئاسة شليك . وقامت على رفض الفلسفة التأملية ، وتحولت إلى التحليلية والعلمية والتجريبية . ثم حدث انقلاب فى فيزيقا نيوتن والمنهج العلمى التجريبى ، وتطورت لغة لعلم ونظرياته على ضوء الفيزياء المعاصرة ، وتعثرت أهدافه بناء على المعطيات الجديدة ، ولم تعد التجريبية

المنطقية قادرة على التعبير عن الفيزياء المعاصرة المزدوجة الرؤية .

ولم تعد المعرفة العلميـة مضادة لنظرية المعنى ، وأعيد النظر فى معيار القابلية للتحقق ، بل أصبحت الفيزياء المعاصرة أقرب إلى المفاهيم النظرية والرؤية الميتافيزيقية ، ومن ثم يمكن القول إن التجريبية المنطقية وإن كانت تعبر عن العلم قديما ، فإنها قد تكون مناهضة للعلم حاليا . والبحث على هذا النحو من البحوث القليلة التى تحاول تطوير المفكر الراحل ، وتنقله من جيل إلى جيل مع الإبقاء على الهدف ، وهو روح العلم دون الصياغة والشكل مثل الوضعية المنطقية .

والثالث : حديث معه فى الذكرى الثالثة أقرب إلى الخواطر واستدعاء الذكريات فى جو من الأحزان والبكائيات على الوفاء الضائع والعذرية المفقودة مع التركيز على أهمية التوحد مع الذات . يجمع بين الشهادة الشخصية والحوار الموضوعى حول ستة أسئلة عن المقال الأدبى والفنى والسيرة الذاتية والميتافيزيقا ، هل هناك فلسفة عربية والحرية والعلم . وتدور الإجابات حول الأصالة والمعاصرة معتمدة على السيرة والوضعية المنطقية بالرغم من سوء السمعة أداة للتنوير ، والجمع بين الفلسفة والعلم بين الفن والشعر ، والبحث أقرب إلى الأدب منه إلى الفلسفة .

والرابع : حوار متجدد «الجمال والفن والإنسان» للدكتورة وفاء إبراهيم يبدأ بذكريات شخصيه معه واعتمادا على سيرته الذاتية فى كتبه الثلاثة ، فى إطار مقارن من الجماليات الغربية المعاصرة . تم يتضمن البحث بعد ذلك موضوعين . الأول «الجمال والفن والانسان» ليجيب علي عدة تساؤلات : هل تم التوقف فى فكر المعلم الراحل عن إشكالات ظاهرة الجمال مع تقديم تصورات عامة مجردة أم أنه حلل ظاهرة الجمال لمعرفة هل لها معنى واحد أم معانى متعددة ؟ هل للجمال الفنى طابع خاص ؟ هل تم تحليل وظائف الفن المختلفة ودلالته التى تعبر عن ما هيته وتكون أساس وجوده؟ والثانى ، ترجمة «الإسلام والفن» للمفكر الراحل د. إسماعيل الفاروقى أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة تمبل بالولايات المتحدة والذى اغتالته يد الغدر فى ١٩٨٦ ، يستعرض فيه المفكر الراحل دراساته السابقة فى الموضوع ويقدم له برؤية عن تاريخ الفن القديم قبل الإسلام تم يحلل الاساس الروحى للعمل الفنى فى الاسلام وتطبيقاته

في الفن الاسلامى كما يبين عناصر التكوين التاريخية للاسلام فى الوعى العربى ضاربا المثل بالقرآن الكريم أول عمل فنى للاسلام . ثم يبين التحقق الجمالى فى الفنون البصرية خاصة فى الخط العربى باعتباره الفن الأساسى للوعى بالتعالى .

والخامس ، فلسفة التحليل العلاجي عند مدرسة كمبردج للدكتور / محمد مهران ، هو بحث في اللغة عند المدرسة التحليلية مع التركيز على الوظيفة العلاجية للغة خاصة عند فتجنشتين . ويبدأ ببيان الصلة بين اللغة الفلسفية عند رايل ، ومور ، ورسل ، وفريجة ، وهيدجر ، وريكير ، وميرلوبونتي . ثم يعرض لوظيفة اللغة في التحليل العلاجي عند فتجشتين ابتداء من نظريته في اللغة . ثم يستعرض البحث تطور هذه النظرية عند أعلام مدرسة كمبردج ، وزدم ، وبول ، وليزرو فيتز ، ومالكولم . ويبين أن طبيعة المشكلات الفلسفية هى تعبيرها عن القلق . فهى مسائل ذاتية أكثر منها موضوعية . لذلك كان حلها في التحليل النفسي ، ويضرب المثل على ذلك بالمفارقات الميتافيزيقية .

والسادس «شهادة فى زى *السيرة الذاتية*» للدكتور عبد المنعم تليمة تكشف عن الحالة الراهنة لجيل بأكملة تلا المفكر الراحل ، ويعكس تطور المجتمع واتجاهه نحو التحديث . الميلاد فى بيئة مصرية متواضعة فى ريف مصر ، حيث يسود الإقطاع قبل الثورة المتحالف مع الاستعمار ، وكلاهما شكل للقهر الاجتماعى والسياسى . والتعليم فى كُتّاب القرية ، القرآن والحديث فى عملية التلقى والاستجابة مع تساؤلات حول مفاهيم الأمة والوطن والعروبة ويزدهر الدعى السياسى فى الجامعة مع روادها الأوائل الذين جمعوا بين هموم الفكر والوطن ، رواد الفكر وآباء الأمة ، ويتبلور الوعى العلمى فى البحث عن الأصول الفلسفية للغة والأدب جمعا بين البنية والتاريخ ، الرؤية والعصور . فالأدب انعكاس للواقع التاريخى حتى اللحظة الراهنة التى تنقسم فيها الأمة إلى سلفيين وعلمانيين . وهو أداة لتحديث المجتمع مثل غيره من نشاطات الذهن ، الفلسفة والعلم . فهل لنظام العالم الجديد دور لاعادة تشكيليه . وينتهى البحث بتجديد رؤية السيرة باعتبارها مشروعا بحثيا ذا محاور أربعة : كيفية الإبداع الثقافى ، كيفية نفى التطابق بين الإبداع والتاريخ ، صلة الجمال بالواقع ، النص واللغة.

هذه الدراسات والشهادات إنما هى اعتراف هذا الجيل بفضل الجيل السابق الذى تعلم منه ، وتواصل معه ، مطورا له من أجل إحداث التراكم التاريخى الضرورى لخلق وعي تاريخى فلسفى منذ نشأة الجامعة المصرية منذ أربعة أجيال حتى الجيل الراهن ، ومن أجل إعداد أجيال قادمة قد تكون أقدر منا وأكثر جرأة فى فعل التفلسف حتى وإن تشابكت أمامها الطرق وازدادت فى مواجهتها الصعاب ، وغامت فى أعينها الرؤية . فعليها مسئولية إقالة الكبوة من عثرتها فى الأجيال الماضية إلى تقدم مستمر تبدؤه الأجيال القادمة .

السيرة الذاتية

للدكتور / زكى نجيب محمود

د. أحمد عبد الحليم عطية

- ولد فى أول فبراير سنة ١٩٠٥ بقرية ميت الخولى عبد الله ، بمحافظة دمياط فى مصر .

- فى نحو الخامسة انتقل مع الأسرة إلى القاهرة ، حيث تلقى تعليمه فى المرحلة الأولية بمدرسة السلطان مصطفى بالقاهرة .

- فى التاسعة انتقل مع الأسرة إلى الخرطوم بالسودان ، إذ كان والده موظفا بحكومة السودان ، وهناك التحق بكلية غوردون ؛ حيث أمضى مرحلتى التعليم الابتدائى والثانوى .

- عاد إلى مصر لينال شهادة الدراسة الثانوية ، وبعدها التحق بمدرسة المعلمين العليا قسم الآداب ، ونال منها الليسانس فى الآداب والتربية سنة ١٩٣٠ .

- اشتغل بالتدريس فى التعليم العام حتى سنة ١٩٤٣ .

- قضى العام الدراسى ١٩٤٣ - ١٩٤٤ فى إدارة الثقافة العامة بوزارة التربية والتعليم .

فى سنة ١٩٤٤ أرسل فى بعثة إلى إنجلترا لينال إجازة الدكتوراه فى الفلسفة ، وهناك حصل فى سنة ١٩٤٥ على البكالوريوس الشرفية من الطبقة الأولى فى الفلسفة من جامعة لندن ، وهى درجة تعفى صاحبها من درجة الماجستير ، فقدم موضوعه للدكتوراه ، وسجل فى كلية الملك (King's College) بجامعة لندن ، وحصل على

* أستاذ مساعد الفلسفة المعاصرة والقيم ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة

الدكتوراه سنة ١٩٤٧ . وكان موضوع البحث Self - Determination (الجبر الذاتى) ، وقد طبعت الرسالة ، ثم قام بترجمتها إلى العربية فيما بعد الدكتور إمام عبد الفتاح .

منذ تخرجه سنة ١٩٣٠ أخذ يشارك فى الحياة الثقافية مشاركة متصلة بما يصدره من مقالات وكتب .

- فى سنة ١٩٣٤ انضم عضوا فى لجنة التأليف والترجمة والنشر ، واشترك مع المرحوم الأستاذ أحمد أمين فى سلسلة من كتب الفلسفة ، وسلسلة فى تاريخ الأدب ، وكانت له مقالات متتابعة فى مجلتى الرسالة والثقافة خلال الثلاثينيات والأربعينيات ، وقد أشرف على تحرير الثقافة من ١٩٤٩ إلى ١٩٥٢ .

- فى سنة ١٩٥٣ سافر إلى أمريكا أستاذا زائرا فى جامعة كولمبيا بولاية كارولينا الجنوبية في الفصل الدراسى الأول ، ثم فى جامعة بولمان فى ولاية واشنطن فى الفصل الدراسى الثانى .

- فى العام ١٩٥٤ - ١٩٥٥ عمل ملحقا ثقافيا بالسفارة المصرية بواشنطن .

- أُختير عضوا فى لجنتى الفلسفة والشعر بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية منذ إنشائه سنة ١٩٥٦ ، كما أُختير عضواً في عدة لجان ثقافية أخرى منذ ذلك التاريخ - مثل لجنة التفرغ للمشتغلين بالآداب والفن ، ولجنة اختيار المقتنيات الفنية للدولة .

- فى سنة ١٩٦٠ نال جائزة الدولة التشجيعية للفلسفة ، عن كتابه «نحو فلسفة علمية» .

- فى سنة ١٩٦٤ أنتدب للمحاضرة في الفلسفة بجامعة بيروت العربية .

- فى سنة ١٩٦٥ أنشأ باسم وزارة الثقافة فى مصر ، مجلة «الفكر المعاصر» ورأس تحريرها إلى أن سافر إلى الكويت سنة ١٩٦٨ : ليعمل أستاذا للفلسفة بجامعتها مدة خمسة أعوام من ١٩٦٨ إلى ١٩٧٣ .

- بعد عودته من الكويت سنة ١٩٧٣ . دعى من جريدة الأهرام ليكون عضوا فى أسرتها الأدبية ، فأخذ يتابع كتابة مقالاته بها منذ ذلك التاريخ حتى وفاته .

- نال جائزة الدولة التقديرية في الأدب سنة ١٩٧٥ ، ونال معها وسام الاستحقاق من الطبقة الأولى ، وكان قبل ذلك قد أنعم عليه بوسام الفنون والآداب من الطبقة الأولى .

- عين عضوا بالمجلس الأعلى للثقافة ، وعضوا بالمجلس القومى للثقافة ، وعضوا بالمجلس القومى للتعليم والبحث العلمى .

- شارك فى عدد كبير من المؤتمرات فى معظم الأقطار العربية ، وفى أمريكا ، ودُعى لإلقاء المحاضرات العامة فى مختلف البلاد عدة مرات .

- منحته جامعة الدول العربية جائزة الثقافة العربية فى ديسمبر ١٩٨٤ .

- منحته الجامعة الأمريكية بالقاهرة درجة الدكتوراه الفخرية عام ١٩٨٥ .

قائمة بأهم الأعمال العلمية والأدبية

١ - المؤلفات :

(أ) فى الفلسفة :

١ - المنطق الوضعى - جزءان ، أولهما فى المنطق الصورى ، وثانيهما فى فلسفة العلم ، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٥٢ .

٢ - خرافة الميتافيزيقا (وقد أصبح عنوانه فى الطبعة التالية موقف من الميتافيزيقا) مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٣ ، وبعد ذلك دار الشروق .

٣ - حياة الفكر فى العالم الجديد - وهو عن تاريخ الفلسفة فى الولايات المتحدة الأمريكية - مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٦ - وبعد ذلك دار الشروق .

٤ - برتراند رسل ، دار المعارف بالقاهرة ، ١٩٥٦ .

٥ - ديفيد هيوم ، دار المعارف بالقاهرة ، ١٩٥٧ .

٦ - الشرق الفنان - وهو تفسير للاتجاهات الثقافية الكبرى بين غرب وشرق ، ليضع الفكر العربى فى وسط يجمع سائر الأطراف ، هيئة الكتاب بالقاهرة ، ١٩٦١ .

٧ - جابر بن حيان ، هيئة الكتاب بالقاهرة ، ١٩٦١ .

٨ - نحو فلسفة علمية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٠ (وقد نال جائزة الدولة التشجيعية فى الفلسفة سنة صدوره) .

٩ - الجبر الذاتى ، وهو الترجمة العربية لرسالة الدكتوراه ، وقام بالترجمة الدكتور إمام عبد الفتاح ، هيئة الكتاب بالقاهرة .

(ب) مؤلفات فى حياتنا الفكرية والثقافية .

١ - قشور ولباب ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٦ ، وبعد ذلك دار الشروق .

٢ - تجديد الفكر العربى ، دار الشروق ، ١٩٧٠ .

٣ - المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ، دار الشروق ، ١٩٧١ .

٤ - ثقافتنا فى مواجهة العصر ، دار الشروق ، ١٩٧٣ .

٥ - مجتمع جديد أو الكارثة ، ١٩٧٤ .

٦ - من زاوية فلسفية .

٧ - فى حياتنا العقلية .

٨ - هذا العصر وثقافته .

٩ - هموم المثقفين .

١٠ - مع الشعراء .

١١ - فى فلسفة النقد .

١٢ - أفكار ومواقف .

١٣ - قصة عقل .

١٤ - قيم من التراث ، دار الشروق ، ١٩٨٤

١٥ - The Land and People of Egypt كتاب بالإنجليزية منشور فى أمريكا عن مصر ، نشر ١٩٣٩ فى دار هاربر ورو .

١٦ - رؤية إسلامية - يناير ١٩٨٧ .

(جـ) كتابات أدبية :

١ - جنة العبيط ، ١٩٤٧ ، دار الشروق .

٢ - شروق من الغرب ، ١٩٥٠ ، دار الشروق .

٣ - الكوميديا الأرضية ، ١٩٥٣ ، دار الشروق .

٤ - قصة نفس ، ١٩٦٤ ، دار الشروق .

٥ - أرض الأحلام ، ١٩٣٩ ، دار الهلال .

ثانيا - مترجمات ومعربات

(أ) فى الفلسفة

١ - محاورات أفلاطون (أربع محاولات ، هى : الدفاع ، أوطيفرون ، أقريطون ، فيدون) لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٦ .

٢ . الأغنياء والفقراء ، عن هـ . ج . ولز ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٧ .

٣ - تاريخ الفلسفة الغربية ، عن برتراند رسل ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٠ .

٤ - المنطق نظرية البحث جون ديوى ، مؤسسة فرانكلن ، ١٩٥٩ .

٥ - الفلسفة بنظرة علمية ، عن كتاب برتراند رسل ، الأنجلو ١٩٥٨ .

(ب) فى التاريخ الثقافى والنقد الأدبى :

١ - فنون الأدب ، عن هـ . ب تشارلتن ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٤٤ .

٢ - مقدمات الحضارة ، الهند وجيرانها ، اليابان ، (ثلاث كتب مأخوذة من المجلد الأول من قصة الحضارة) ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، حوالى ١٩٥٠ .

(جـ) موسوعات ومعاجم :

١ - معجم المصطلحات الفلسفية (بالاشتراك) ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، ١٩٦٧ .

٢ - الموسوعة العربية الميسرة (مشاركة فى الإشراف والمراجعة وكتابة المداخلات الفلسفية وعضوية مجلس الإدارة) إخراج مؤسسة فرانكلين ، ١٩٦٤ .

٣ - الموسوعة الفلسفية (مراجعة الترجمة ، وإضافة مواد خاصة بالفلسفة الإسلامية) نشر مكتبة الأنجلوا بالقاهرة ، ١٩٦٣ .

٣ - كتب بالاشتراك مع المرحوم الأستاذ أحمد أمين

١ - قصة الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٥ .

٢ - قصة الفلسفة الحديثة - جزءان - لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦ .

٣ - قصة الحضارة - أربعة أجزاء - لجنة التأليف والترجمة والنشر ، (١٩٤٣ - ١٩٤٨) .

صور الشهادات



جمهورية مصر العربية

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

جائزة الدولة

نال الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود جائزة الدولة التقديرية

في الآداب لعام ١٣٩٠ الهجري ١٩٧٠ الميلادي

رئيس المجلس

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

من أنور السادات رئيس جمهورية مصر العربية

إلى السيد الدكتور زكي نجيب محمود، أستاذ بكلية الآداب
بجامعة القاهرة.

تقديراً لحميد صفاتكم، وجليل خدماتكم للأدب، قد منحناكم
وسام الاستحقاق من الطبقة الأولى،

وأمرنا بإصدار هذه البراءة إيذاناً بذلك.

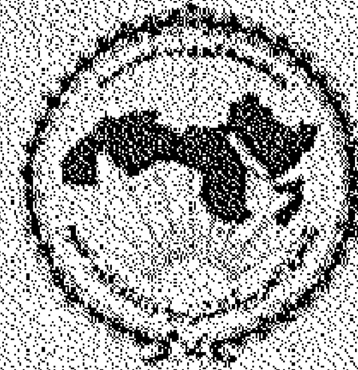
تحريراً بقصر الجمهورية بالقاهرة في اليوم الثامن والعشرين من شهر ربيع الآخر لسنة ألف
وثلاثمائة وست وتسعين من هجرة خاتم المرسلين.

٢٨ أبريل ١٩٧٦

رئيس ديوان رئيس الجمهورية

بسم الله الرحمن الرحيم

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم



الجائزة التقديرية للثقافة العربية

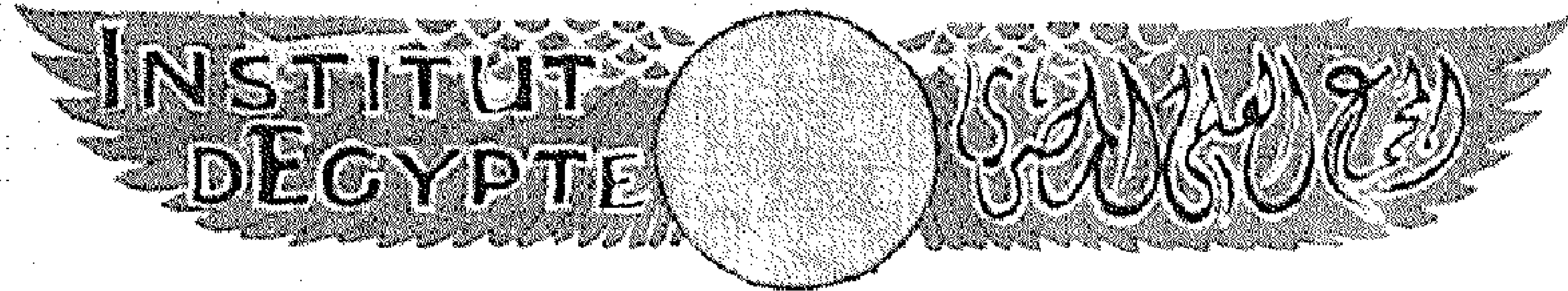
ان المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تمنح باعتزاز الجائزة التقديرية للثقافة العربية

الى المفكر العربي الكبير الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود

عرفانا بما ابدع من انتاج في ميادين المعرفة وتقديرًا لما قدم من اسهام في اغناء الثقافة العربية

تونس: 27 ربيع الأول 1405 هـ
20 ديسمبر 1984 م

الدكتور محيي الدين صابر
المدير العام



L'Institut d'Egypte — قرر المجمع العلمي المصري بجلسته

dans sa Séance du ______ — المنعقدة في ______

a nommé Membre ______ — أن ينتخب ______

M ______ — عضواً ______

Le Caire, le ______ 19__ — القاهرة في ______ سنة ١٩__

Le Président — الرئيس

Les Vice-Présidents, — الوكلاء

Le Secrétaire Général, — السكرتير العام

Le Trésorier-Bibliothécaire, — أمين الصندوق والمكتبة

Le Secrétaire Adjoint, — السكرتير المساعد

The American University in Cairo
Egypt

To all who read these letters, Greeting:

Upon the recommendation of a Faculty Administrative Committee
and with approval of the Board of Trustees
The American University in Cairo hereby confers upon

Zaki Naguib Mahmoud

in recognition of renowned attainments and achievements
the honorary degree of

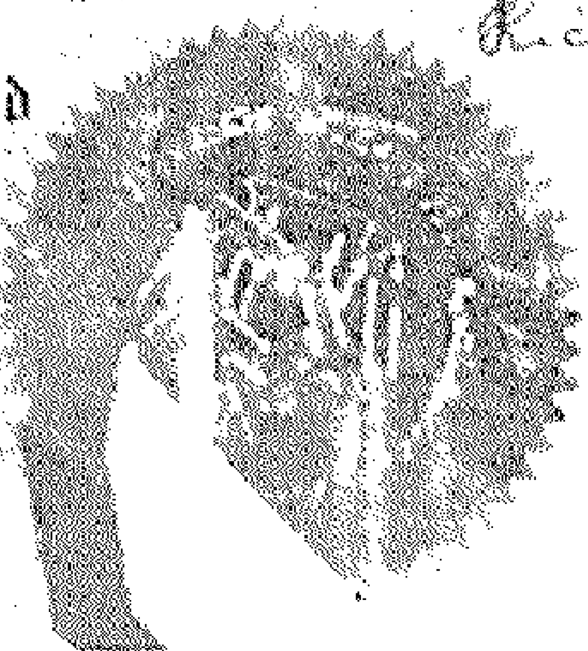
Doctor of Humane Letters

with all the rights and privileges thereto appertaining.
In Testimony Whereof, this Diploma is issued on this
thirteenth day of June, 1985 in Cairo, Egypt.

Charles J. Hedlund
Chairman of the Board

Richard F. Pedersen
President

Dean of the Faculty



ZAKI NAGUIB MAHMOUD, thinker, author and educator, you have enriched the lives and minds of your contemporaries and students by your profound thought, your eloquent and insightful writings and your dedicated teaching. For over half a century of intellectual leadership not only in Egypt but also in the larger Arab World, your untiring commitment to rationality in addressing the material and spiritual challenges of a changing society, your contributions to the revitalization of interest in the study of philosophy and logic, and your wisdom in bringing together the great traditions of East and West to bear on the concerns of today and tomorrow have testified to your abiding faith in the dignity of man and of his intellectual pursuits.

By authority of the Board of Trustees, the American University in Cairo proudly confers upon you the degree Doctor of Humane Letters, *honoris causa* with all the rights and privileges thereto appertaining.



جامعة المنصورة
كلية التربية بدمياط

شهادة تقدير

إن جامعة المنصورة وهي تحتفل بإقامة المؤتمر الثاني

لكلية التربية بدمياط ضمن برنامج مهرجان

أعلام دمياط

١ - ٣ ابريل ١٩٨٦ م

تمنح هذه الشهادة للمفكر والأديب الفيلسوف الأستاذ الدكتور

زكي نجيب محمود

ضيف المؤتمر

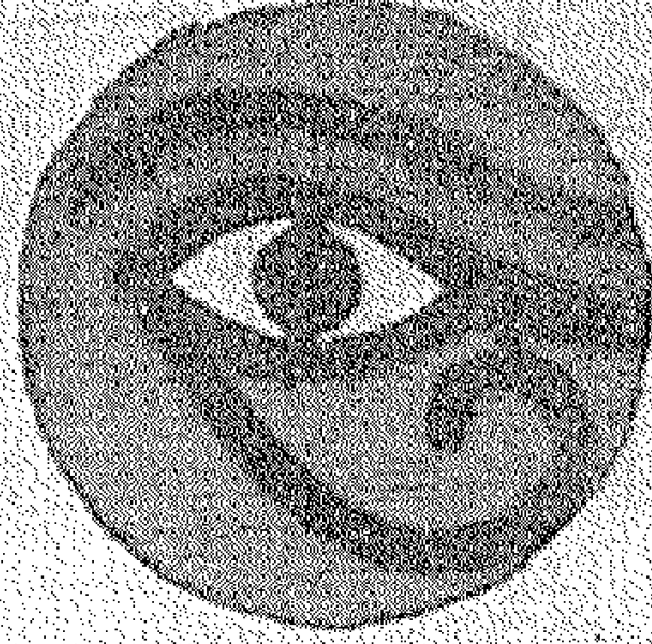
تقديراً منها لدور سيادته الرائد ومكانته العلمية والفكرية

١٩٨٦/٤/١

عميد الكلية
ا.د/ محمد أبو الفتوح شريف

رئيس الجامعة
ا.د/ كمال الدين كامل أحمد

بسم الله الرحمن الرحيم



شهادة تقدير

المؤتمر الأول لنقابة الفنانين التشكيليين فى ٧ فبراير ١٩٨٩

قرر مجلس النقابة منح شهادة تقدير

إلى السيد الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود

تقديرًا وإعزازًا لجهود سيادته فى دعم وتشجيع الحركة الفنية

وتنمية التذوق والقيم الجمالية فى المجتمع.

٩ فبراير ١٩٨٩

نقيب التشكيليين

وزارة الثقافة
الهيئة المصرية العامة للكتاب

شهادة تقدير

يسر السيد فاروق حسني وزير الثقافة منح شهادة تقدير

للسيد/ د. زكي نجيب محمود

عن أحسن كتاب (في الفكر) حصاد السنين في عام ١٩٩٢.

رئيس الهيئة المصرية العامة للكتاب
د. سمير سرحان

وزير الثقافة
فاروق حسني



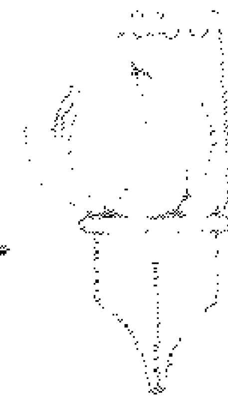
اتحاد كتاب وأدباء الإمارات
جائزة سلطان العويس الثقافية

تقديراً لجهوده في خدمة الثقافة العربية، وتثميناً
لدوره البارز بين أدباء ومفكري الأمة العربية يمنح
اتحاد كتاب وأدباء الإمارات وهيئة الأمانة العامة
لجائزة سلطان العويس الثقافية هذه الشهادة إلى

الدكتور زكي نجيب محمود

وذلك لفوزه في حقل **الدراسات الإنسانية والمستقبلية**
بجائزة سلطان العويس الثقافية للعام ١٩٩٠ - ١٩٩١
بناءً على قرار لجنة التحكيم المنعقدة في ١٣ / ١٢ / ١٩٩١

عبد الغفار حسين
رئيس مجلس إدارة اتحاد كتاب وأدباء الإمارات
رئيس هيئة الأمانة العامة لجائزة سلطان العويس الثقافية



حررت في [illegible] دولة الإمارات العربية المتحدة
في الثالث والعشرين من شعبان ١٤١٢هـ الموافق السادس والعشرين من شباط/ ١٩٩٢

الفصل الأول

التطور الفكرى

١ - ضمير من حمل الأمانة   منيرة أحمد حلمى

٢ - مراحل التطور الفكرى   فوزية عيد مرجى

٣ -جامعة الكويت (خمس سنوات فى حياة الفيلسوف)

إمام عبد الفتاح إمام

(١)

ضمير من حمل الأمانة

منيرة أحمد حلمى(*)

درج بعض الزملاء الذين تفضلوا مشكورين بمتابعة السيرة الفكرية لزكى نجيب محمود على تقسيمها إلى مراحل تاريخية ، واقتضت هذه المتابعة عند بعضهم أن يحكموا بتراجعه فى مرحلة لاحقة عن أفكار سادت فى مرحلة سابقة ، والتقسيم إلى مراحل تاريخية أسلوب مجمع عليه فى التعرض لسير الأشخاص ، ومادة مقروءة سهلة المتابعة والاستيعاب . وقد اتبع هذا الأسلوب زكى نجيب محمود نفسه فى كتاب «قصة عقل» مع شىء من التعديل أو الإضافة ، إذ يقول فى مقدمة هذا الكتاب : «كلما هممت بالكتابة فى «قصة عقل» ترددت فى منهج السير كيف يكون ؛ فقد فكرت مرة فى أن أجعل طريق السير على مراحل ، كل مرحلة منها عشر سنوات ، منذ بدأت نشاطى العقلى سنة ١٩٣٠ بصورة جادة ، وإلى الساعة التى هممت بالكتابة فيها » .... إلى أن يقول : «لكننى عدت فخشيت أن بضيع علىّ وعلى القارىء ما حرصت على ألا يضيع ، وهو إبراز «الأفكار الأساسية» التى صنعتها بنفسى أو اصطنعتها لنفسى ، ونسجت منها موقفا عقليا متسقا موحدا ، فلقد لحظت فى مناسبات كثيرة أنه حتى أخص الخاصة ليس على دراية بأننى صدرت فيما كتبته عن «موقف» ، بحيث ظن أننى إنما كتبت ثم كتبت ثم كتبت ، لكنها كتابات جاءت كما أتفق كأنها ذرات الهباء لم تجتمع منها ذرة إلى ذرة عن قصد وتدبير وغاية موحدة» (قصة عقل . ص. ص ٨ ، ٩) .

(*) أستاذ علم النفس بكلية التربية - جامعة عين شمس ، ورفيق درب المفكر الراحل .

لكن المراحل التاريخية للفرد لا انفصام لها - فى رأيى - عن السياق التاريخى والاجتماعى الذى يعيش فيه ، ولا استقلال لها عن مراحل تطور مجتمعه ، وأن موقف المفكر فى لحظة تاريخية معينة ، يكون حصيلة تفاعل بينه وبين كل ما يسود مجتمعه من ثقافة وفكر وعلم ، فما بالك لو كان هذا المفكر قد أخذ على عاتقه أن يحمل الأمانة التى عرضها الله سبحانه وتعالى على السموات والأرض والجبال ، وأَبَيْن أن يحملنها ، أخذ على عاتقه أن يكون ضميرا لأمته ، ضميرا مستنيرا معاصرا ، وليس ضميرا لواما يهدد ولا يرشد ، يهدم ولا يبنى ، ينافق ولا يقوّم ، ضميرا يستشعر حاجة مجتمعه ، ويعمل على إشباعها ، ضميرا للمثقف الثورى الذى لا ينعم بثقافته إلا إذا استخدمها أداة لتغيير الحياة من حوله ، ضميرا يحمل «أمانة الحرية البصيرة البناءة التى تفعل مختارة ، وتحمل تبعة فعلها ، والتى تنشئ صروح العلم والفن بما فيهما من حق وجمال ، لتحيا فى تلك الصروح حياة خلقية تسعى إلى الخير » (من زاوية فلسفية ص ١٣٤) .

لذلك رأيت أن تنصب دراستى لسيرة زكى نجيب محمود الفكرية على مواقف تمتزج فيها أفكاره مع الظروف السائدة فى مجتمعه ، ليس امتزاج المساير ، وإنما امتزاج المستشعر لحاجات مجتمعه ، المستكشف لآفاته ، المتطلع إلى رفعته ، المتبنى لقضاياه ، ولست أنسى ما حييت ثورته يوم قرأ مقالا عن اجتماع جرى بين مجموعة من رجال الأدب والفكر فى مصر ، وبين شاعر روسى سألهم عن قضية رجال الأدب والفكر فى مصر ، فتحيروا فى الإجابة وكأنهم بلا قضية ، وكتب يومها يقول : «الذين يتصورون أن الكاتب فى مصر إنما يكتب فى غير قضية ، وفى غير مشكلة ... أنه لا يتأزم مع سائر الشعب بأزمة تلاحقه وتؤرقه ، تطالبه بألا يستريح له جنب على مضجع إلا إذا وجد حلا لمشكلة الشعب التى هى مشكلته» (عن الحرية أتحدث ص.ص ١٣٩ ، ١٤٠) .

أقدم من هذه المواقف سبعة :

١ - موقفه فى أول الطريق قبل البعثة . ٢ - موقفه أثناء بعثته فى لندن .
٣ - موقفه بعد عودته من البعثة . ٤ - موقفه بعد ثورة يوليو . ٥ - موقفه بعد نكسة يونيو . ٦ - موقفه من الفكر الغربى : أصالة ومعاصرة . ٧ - موقفه من الدين .

أحاول أن ألخص هذه المواقف ، وأن أوضح دوره التنويرى فى كل منها ، ماذا كتب ؟ ولماذا كتب ؟ وما القضية التى دارت كتاباته حولها ؟

أولا : موقفه فى أول الطريق قبل البعثة

تبدى موقفه قبل البعثة فيما اختاره لنشاطه الثقافى الفلسفى والأدبى . وكان قد أدرك أن وعى الدارسين بالفلسفة فى مصر ضئيل للغاية ، أو على الأصح غائب تماما ، لاسيما بالنسبة إلى الفلسفة الغربية ، قديمها وحديثها . وكانت المكتبة العربية خالية من كل ما يبصر بهذا الميدان المعرفى . فلم تكد مجلة الرسالة تصدر سنة ١٩٣٣ ، حتى أخذ يرسل إليها مقالات متلاحقة عن الفلاسفة المحدثين ، مثل : ديكارت ، واسبينوزا وهيجل ، وسبنسر وبرجسون وغيرهم . فلما التقى بالأستاذ أحمد أمين ، رحب بتركيز جهده لنشر الثقافة الفلسفية فى كتابين هما : قصة الفلسفة اليونانية ، وقصة الفلسفة الحديثة بجزئيه . ولأول مرة تظهر فى مصر كتب فلسفية فى بيان عربى واضح جذاب ، أسهم فى انتشارهما على نطاق واسع ، وما زالا يؤديان الرسالة التى أريدت لهما حين كتبا لأول مرة ، وهى أن يعرضا تاريخ الفلسفة فى صورة مشرقة ، ينجذب إليها القارىء العابر والطالب الدارس على حد سواء .

ولم تتوقف مسيرته فى نشر الثقافة الفلسفية عند هذا الحد ، وإنما انكب على ترجمة محاورات أفلاطون ، فترجم منها أربع محاورات كان نصيبها من النجاح مماثلا لنصيب قصتى الفلسفة . ولقد كان فى هذا الإنتاج الفلسفى كله صاحب فضل على المصطلح الفلسفى ، يقول فى هذا الصدد : «ولم يذكره لى دارس واحد من دارسى الفلسفة ، وأبى على حيائى أن أذكره بنفسى عن نفسى .... وإذا لم أغلب هذا الحياء الآن قبل أن تفلت الفرصة الأخيرة ، فربما ماتت الحقيقة مع موتى» إلى أن يقول : «ولست أفترى على الحق إذا زعمت بأن عددا كبيرا مما شاع بعد ذلك ، واستقر فى مصطلح الفلسفة الحديثة هو من صناعتى . ذلك هو الحق ، ولعن الله الساكت عن الحق فهو - كما يقال - شيطان أخرس» . (قصة عقل ص ٢٥) .

لقد بلغنى بعد رحيله - ويا ليت البلاغ تقدم قليلا - أن رسالة علمية للحصول على درجة الماجستير قد خرجت من الجامعة اللبنانية تحمل عنوانا يقول «المصطلحات الفلسفية عند زكى نجيب محمود» . درسها طالب اسمه «كورين حنا الحلو» ، وحصل بها على درجة الماجستير سنة ١٩٨٦ . وذكرت فى مجلة «الرصيد الثقافى» العدد ٢٨

الصادر فى شباط (فبراير) ١٩٩٣ . وأن يلتفت طالب هذه اللفتة معناه أنه قد وجه إلى ما فى هذه المصطلحات من ابتكارية ودقة لغوية ، وصياغة أصيلة أبقتها حية يتداولها الدارسون إلى يومنا هذا .

أما موقفه من نشر الأدب العالمى ، فقد تمثل فى إخراجه لكتاب «قصة الأدب فى العالم» سنة ١٩٤٢ . وكان قد انتهى من إعداد الجزء الأول منه قبل سفره إلى إنجلترا ، وترك الجزء الثانى مخطوطا مع كتاب ثالث هو «فنون الأدب» ، عربه عن الإنجليزية بطريقة غير المباشرة ، إذ عرض مادته عرضا عربيا بلغته الخاصة ، واستبدل الأمثلة الواردة فيه بأمثلة من الأدب العربى . يقول عن هذا الكتاب : «وفنون الأدب كتاب صغير يشرح أصول النقد الأدبى للشعر والرواية والقصة القصيرة والمقالة شرحا لم أصادف فى كل ما قرأته فى هذا الباب أوضح منه ولا أنفع منه ، إذ يستحيل على قارئه أن يخرج من صفحاته إلا وقد عرف معرفة دقيقة ناصعة بطبيعة الأجناس الأدبية ما يجوز لها وما لا يجوز ، وبالتالى يتكون عنده ذوق نقدى لا أظنه إلا مقيما معه بعد ذلك ما بقى له من اهتمام بالأدب والنقد» . (قصة عقل ص ٣٢) .

على هذا الوجه أدى زكى نجيب محمود الأمانة ، وقام بدوره التنويرى فى تخصصه (الفلسفة) وفى هوايته (الأدب) قبل سفره فى بعثته الدراسية . لكنه كان فوق ذلك ، ومنذ حمل القلم لأول مرة ، يؤمن إيمانا حازما بحرية الأفراد ، ولا يريد لها أن تنتهك ، وكان يحس خطرا على حرية الفرد فى نظم قامت حينذاك إبان الثلاثينيات مثل النازية فى ألمانيا والفاشية فى إيطاليا .. فجعل «الحرية» قضيته الأولى ، وحمل كل إيمانه بها وخوفه على ضياعها وسافر إلى لندن .

ثانيا : موقفه أثناء بعثته فى لندن

فى لندن بدأ ضمير حامل الأمانة يقارن بين الحياة فى بلاد الإنجليز والحياة فى مصر ، ليس فقط فى المجال العلمى والاقتصادى ، وإنما فى مجال العلاقات الإنسانية . وهناك أفرزت أمانته تلك المقالات الأدبية الدرامية التى احتواها كتاباه : «جنة العبيط» و «شروق من الغرب» .

كان الفارق فى ذلك الوقت - الأربعينيات - كبيرا بين المجتمع المصرى والمجتمع الإنجليزى فى احترام فردية الإنسان وحريته . يقول فى تصوير هذا الفارق :

«لم ألبث طويلا حتى أذهلتنى فروق شاسعة بين ما رأيتهم عليه وما عهدته فى قومى . فالفرق شاسع كما رأيته يومئذ بين فكرتهم عن المساواة وفكرتنا عنها ، بين فكرتهم عن حرية الإنسان وبين فكرتنا عنها ، بين فكرتهم عن العلم وفكرتنا عنه ، فماذا أصنع سوى أن أكتب مقالات أسجل فيها انطباعاتى تلك وأبعث بها لتنشر فى مجلة الثقافة ، وهى مقالات من نوع فريد ، فيها رمز ، وفيها سخرية ، وفيها أدب المقالة على نحو لم يألفه كثير من كتابنا فضلا عن القارئين ، ثم فيها فوق الرمز الساخر والشكل الأدبى شواظ من نار تتأجج فى ألفاظها ، وكنت صادقا فى كل جملة مما كتبت» (قصة عقل ص.ص ٣٦ ، ٣٧) وأضيف إلى وصف هذه المقالات ، وفيها فنية درامية يعرفها المختصون فى تغيير السلوك فى بعض البرامج العلاجية للتأثير على اتجاهات الأفراد والجماعات وتغييرها ابتغاء لإصلاح الفرد وإصلاح المجتمع .

لم يكن فى موقفه هذا متنكرا لأمته ، ولا مهاجما لها ، بل كان ضميرا مستشعرا لحاجاتها ، مسلطا الضوء على آفاتها يروم استئصالها ، منكبا على الأخذ بيدها ، مجاهدا فى سبيل ذلك بكل ما يملك ، ولم يكن يملك من أسلحة الإصلاح غير القلم ، يقتسم معه الكلمات ، يبعث بنصفها مع دفء الحنين إلى الوطن المهيض ، ويستبقى النصف الآخر ينجز به رسالته للدكتوراه وسط زمهرير شتاء لندن أيام الحرب .

استمع إليه يقول فى مقالة بعنوان الآدمية الصحيحة : «إننا أمة تحسب بالحزمة لا بالعود ، فأبناء العزبة كلهم - عند الوجيه صاحب العزبة - خلية واحدة تتبعه - والأصل عندنا ألا يعيش فرد إلا إذا أكل فى جوفه أفرادا . أما أن تعيش الأفراد جميعا فى توازن واتساق ، كما تقوم أنغام الموسيقى ممتزجة متجاورة ، فهو ضرب من المحال » (شروق من الغرب ص ٧٩) .

واقرأ له فى مقالة بعنوان «خطيب هايدپارك» : استوقفنى بين الخطباء منظر عجيب خطيب من هؤلاء رأيته قائما على منبره يخطب ولا من سميع ، لم يقف أمام الرجل إنسان واحد يستمع إليه ، ومع ذلك مضى المسكين فى خطابه يرفع صوته ويخفضه ،

ويشير بيمناه تارة وبيسراه طورا ، وينحنى ويستقيم ... » إلى أن يقول : نحن أيها الخطيب شبيهان ... كلانا رأى الهدف وأخطأ سواء السبيل ، أراد لنا نحس الطالع فى صبانا أن يخدعنا المعلمون ... فأوصونا أن نجعل النجم غايتنا ، وفاتتنا الحيلة التى يدركها الألوف إدراك البداهة فى غير عسر ولا عناء ، وهى أن نلتمس النجم فى صورته على صفحة الماء ، وأولو الأمر لا يفرقون بين النجم وصورته ، فكلاهما فى أعينهم لامع لألاء ، وبربك لا تقل إننا إذ نروم النجم فى سمائه تستقيم منها الظهور ، وتشرئب الأعناق ، وتشمخ الأنوف ، أما إن أردنا الصورة فلابد من الانحناء ، فتلك حكمة القدماء ، والحكمة إنما تساير وسائل النقل فى تطورها ، فلا ينبغى أن تكون حكمة الطائرة مثل حكمة الحمار» . (جنة العبيط ص.ص ٤٤ ، ٤٥) .

وأحيلك أيها القارىء إلى عشرات من المقالات التى تتناول العلاقات الإنسانية والتى تقرأ من أولها إلى آخرها ، إذ يصعب الاقتطاع منها لأن كل واحدة ترسم لك لوحة متكاملة ، وموقفا دراميا متماسكا ينطوى على مغزى فنى مسبوك الصياغة ، محكم التصوير ينصب على توضيح طريقة التعامل بين الإنسان والإنسان ، ويقارن بين ما تركه فى أمته وما رآه فى بلاد الإنجليز . ويعلق زكى نجيب محمود على هذه الذخيرة من المقالات فيقول : «وهكذا وعلى هذا النحو أخذت خلال الأعوام التى أقمتها فى إنجلترا فى الأربعينيات ، انظر إلى الأفراد كيف يتعاملون ، وكيف تصان لكل فرد كرامته ، دون أن يكون لاختلاف أنواع العمل أدنى الأثر فى أن يتعالى .. أحد على أحد ، ثم أقارن ذلك بما أعهده فى مجتمعنا حيث المأساة الحقيقية ليست فى أن يتنمر صاحب السلطان لمن لا سلطان له ، بل المأساة هى فى طمأنينة الرضا التى يتقبل بها القتيل أنياب القاتل ومخالبه ، فماذا يصنع الكاتب إزاء ذلك إلا أن يستجيب بقلمه حتى يغير سلم القيم ولو بعض التغيير » (قصة عقل ص. ٤٠) .. ويقول فى ذلك أيضا : «حتى لقد خيل إلى يومها أننا وإن أطلقنا باللسان كلمات المساواة والحرية وما إليها ، فنحن إنما ندس فى طوايا نفوسنا ، أخلاق النظم التى تقسم الناس سادة وعبيدا » (قصة عقل ص ٣٨) ويقول : «لم تكن تدعونى إلى ثقافة الغرب صيحة مجنونة مفتونة بظواهر كاذبة ، بل هى دعوة دفعنى إليها ما رأيته من مكانة رفيعة للإنسان ،

كل إنسان ، من حيث أنه إنسان وكفى ، فعندئذ قارنت - رغم أنفى - بين ما رأيته هناك وما كنت أعلمه عن قيمة الإنسان فى ثقافتنا » (قصة عقل ٨٤) . ويعلل موقفه هذا بقوله «كان منطقى منذ الأربعينيات فصاعدا فى وجوب الأخذ عن ثقافة الغرب منطقا مبسطا لا تعقيد فيه ولا التواء ، فما دمت قد رأيت البون شاسعا بيننا وبينهم فى الحفاظ على حقوق الإنسان وكرامته ، وفى تقدم العلوم والفنون ، وفى درجة الثراء والرخاء ونظافة العيش وغزارة الإحساس بالحياة ، فلماذا لا ننقل إلى أرضنا مثل هذه الشجرة الفينانة المورقة المثمرة ، لعلنا نفىء إلى ظلها ونأكل من ثمارها » . (قصة عقل ص.ص ٧٢ ، ٧٣) .

لم يقتصر نقد زكى نجيب محمود على ما كان ساريا فى العلاقات بين الناس على هذا النحو التصويرى النفاذ ، وإنما نال منه الجانب العلمى فى حياتنا نقدا فنيا بلغ ذروته فى مقالتى «بيضة الفيل» (فى كتاب جنة العبيط ص ٦٧) «ونملتان فى الفلفل» (فى كتاب شروق من الغرب ص ٢٥٨) .

هذه الدعوة إلى الأخذ بثقافة الغرب عند زكى نجيب محمود لم تستند إلى بريق سطحى ظاهرى ، وإنما كانت دعوة قائمة على أساس فلسفى ، فقد صب اهتمامه فى تلك الفترة على تحليل التيارات الفلسفية المعاصرة ليرى إذا كانت تلتقى جميعها عند نقطة رئيسية واحدة . وكانت التيارات الفلسفية السائدة حينذاك هى الفلسفة التحليلية التى تعنى بفلسفة العلوم ، وكانت سيادتها فى بريطانيا ، وتصب اهتمامها على التفكير العلمى وبالتالى على ما يتصل بالإنسان ، فإذا انتقلنا إلى الولايات المتحدة الأمريكية وجدنا السيادة للفلسفة البرجماتية ، وأساسها أن الفكرة تعد صحيحة إذا كانت نتائجها نافعة للإنسان . أما فى غرب أوربا فكانت الفلسفة الوجودية هى السائدة ومدارها حرية الإنسان ، وأخيرا فى شرق أوربا تجد الفلسفة المادية الجدلية ومحورها الحياة الاقتصادية المادية التى تتولد عنها الحياة الثقافية كلها . كل هذه التيارات الفلسفية كانت تلتقى بعد تحليلها عند نقطة رئيسية واحدة هى «الإنسان» فلابد أن تكون هذه النقطة المشتركة هى المعبرة عن روح العصر . ومن هنا كان تأكيد زكى نجيب محمود على كل ما يحقق كرامة الإنسان ويصون حقوقه . «فإذا

كان هذا هو اتجاه الفكر فى الغرب ، وهو اتجاه همه الأول هو صون الإنسان من العوامل التى كانت تطحنه طحنا وتقهره قهرا ، أفيكون غريبا أن نعمل على نشر مثل ذلك الفكر في بلادنا ليفرز لنا مثل الذى أفرزه فى حياة الغرب من توقير وتقديس لمكانة الإنسان وكرامته ؟» (قصة عقل ص ٧٤) .

ما تبقى من فكر زكى نجيب محمود أثناء البعثة ، هو ذلك الجانب العلمى الفلسفى المتمثل فى رسالته للدكتوراه والتى أنجزها فى زمن قياسى ، وكان موضوعها «الجبر الذاتى» وقد اختار هذا الموضوع ليعبر عن إيمانه العميق بفكرة الحرية يقول فى ذلك : «لقد بلغ اهتمامى يومئذ بفكرة الحرية الإيجابية أن جعلتها موضوعا لرسالتى فى الدكتوراه ... والمقصود بعبارة الجبر الذاتى هو أن الإنسان فى حرية إرادته مقيد بماضيه هو نفسه على الأقل ، كما هو مقيد بعوامل أخرى تشكل له الإطار العام الذى يتحرك حرا بين حدوده ، ولكنه داخل تلك الحدود نفسها - إذا ما فعل فعلا أو قال قولا - فى مستطاعه دائما أن يبدع ما هو جديد غير مسبوق إليه .» (قصة عقل ص.ص ٤٨ ، ٤٩) .

ولا أطيل فى شرح مضمون الرسالة ، فليست هى موضوعنا ، وإنما أعود إلى موقفه من الثقافة الإنجليزية بكل ما تحمله من قيم وما يترتب عليها من علاقات بين الناس . وأتساءل : هل معنى إعجابه بهذه الثقافة ، وما تفتق عنه من مقالاته الأدبية الساخرة التى قصد بها المقارنة بين ما كان يسود بيننا فى مصر من علاقات وما يسود عندهم ، هل معنى إعجابه هذا أنه يتنكر للقيم الأخلاقية ويدعو إلى النفعية وتشجيع القيم المادية ؟ إن ما كتبه فى ذلك لا يخرج عن إطار ما قاله الشيخ محمد عبده بعد زيارته لإنجلترا من أنه رأى هناك إسلاما بغير مسلمين ، بينما ترك فى مصر مسلمين بغير إسلام .

لقد أمدنا موقف زكى نجيب محمود أثناء إقامته فى إنجلترا بثروة متنوعة من أفكار قيمة حديثة ، منها ما انطلق دفاعا عن الحرية والكرامة الإنسانية ، فى صورة أدبية مبتكرة لم تشهد لها مثيلا فى مضمونها ولا فى شكلها ، ومنها ما قدم لنا تيارا فلسفيا تحليليا جديدا ، لم يكن قد سمع عنه العالم العربى بعد ، ومنها ... ومنها ... وكلها تدفع السير فى طريق واحد ، هو طريق التقدم اجتماعيا وعلميا وفلسفيا .

ثالثا : موقفه بعد العودة وقبل الثورة

عاد زكى نجيب محمود إلى مصر وقد تبلور فكره فى شعبتين ، إحداهما الأخذ بروح الثقافة الأوربية المعاصرة لعلها تنتهى بنا إلى مثل ما انتهت بأصحابها إليه من احترام لكرامة الإنسان وفرديته ، والثانية الدعوة إلى التجريبية العلمية ، وبعد فترة انشغل فيها بنقل الثقافة العالمية ممثلة فى كتاب «قصة الحضارة» الذى اقتصر على ترجمة الجزء الخاص بنشأة الحضارة منه ، كما انشغل بتقديم الثقافة الغربية ممثلة فى كتاب «تاريخ الفلسفة الغربية» «لبرتراندرسل» ثم أوكلت إليه لجنة التأليف والترجمة والنشر الإشراف على مجلة الثقافة التى كانت تصدرها اللجنة أسبوعيا . يقول فى كتابه (قصة عقل ص ٦١) : «كأنما أرادت مشيئة الله أن تضع بين يدى الأداة التى أستعين بها على الانتقال من مرحلة إلى مرحلة ، وأن أفتتح كل عدد منها بمقالة ... فماذا كنت أكتب أسبوعا بعد أسبوع ؟ كنت أكتب ما يصح أن أطلق عليه اسم القنابل المتفجرة ، لعلها تنسف جزءا من ألف جزء فى الإطار الثقافى العتيق الذى كنا ما نزال نعيش فيه ، برغم فترة من الاتصال بحضارة الغرب ... ، وبرغم زيادة عدد المتعلمين إلى أعلى مستويات التعليم» جمعت هذه المقالات ونشرت فى كتابين كتاب «شروق من الغرب» وكتاب «والثورة على الأبواب» وكانت حقا كما وصفها قنابل متفجرة ، أول مقالة فى كتاب «شروق من الغرب» بعنوان «ظلم» تحكى قصة ذلك الفتى الذى راح يخط كلمة ظلم على كل ركن من أركان داره ، ثم على الدور المجاورة ، ثم على دار الحكومة ، وذلك بعد أن سأل أباه عن معناها ، وأجابه الأب بأنها تعنى أن يوضع الإنسان فى غير موضعه اللائق به ... وانتهى الأمر بالغلام إلى قسم الشرطة ثم إلى طبيب نصح أبويه أن يصحباه إلى مكان فى الريف .. ويختتم المقالة هكذا «وكم عجب الوالدان وهما فى القطار أن سمعا عجلاته تقرقع على القضبان فى صوت واضح لا سبيل إلى إنكاره : ظلم . ظلم . ظلم» .

أما كتاب «الثورة على الأبواب» الذى أصبح عنوانه «الكوميديا الأرضية» وذلك حتى يتفادى ما من شأنه أن يتعرض له الكتاب إذا قفزت عين قارئ وتخطت حرف الواو فقرأها «الثورة على الأبواب» . أما هذا الكتاب فيتضمن مقالات ثورية

كانت أصدق تعبير عن الظروف الاجتماعية التى سادت فى تلك الفترة وأدت إلى ثورة ٢٣ يوليو . ففى مقالة بعنوان «عروس المولد» كتب يصور ما كان سائدا من حرمان ، وما كان يصدر من المسئولين إزاء المحرومين . يقول : «هذا صبى فى العاشرة وقف أمام بائع العرائس - عرائس المولد - وقفة تفيض بالمعانى ... إن الصبى ينظر إلى معشوقته وعلى فمه ابتسامة خفيفة ، كلها هيام والأعجب من ذلك أن راحت العروس الحلوة بدورها تبتسم فى حنان ظاهر ... ولكن أوجه الخلاف بين العاشقين الصامتين فسيحة المدى ، إنه صبى فقير وقف هناك فى هلاهيله رغم البرد الشديد ، وقف مرتعش الأطراف ، تريد عضلاته الصغيرة أن يزحم بعضها بعضا ليدفىء بعضها بعضا ، ورأيته يرفع إحدى قدميه فيقف بها على أطراف أصابعها ، ونظرت إلى القدم المرفوعة فإذا آثار جرح كبير فى عقبها ، تعرفه جرحا بحواشيه القرمزية المنتفخة ، وأما فجوة الجرح نفسه فقد ملئت بالطين الجاف كأنه بركان ثار وأرسل الحمم ثم خمد مؤقتا ليثور من جديد بعد حين ، لكن الصبى الولهان ظل واقفا هناك يرتعش ويرقب معشوقته المشتهاة فى شرفتها العالية . إنها بادية الثراء . لبست ثوبا نظيفا جديدا لامعا ... طاخ نزلت صفعة الشرطى على الصبى إذ هو شاخص ببصره إلى عروسه يحلم ، والشرطى معذور لأنه مطالب بحفظ النظام ، وليس من النظام فى شىء أن يشتهى مثل هذا الصبى تلك العروس ... إن فى ذلك خلطا كريها لطبقات الأمة غنيها وفقيرها ... طاخ صدمت ركلة الشرطى قدم الصبى الجريحة ، فجرى المسكين صارخا من الألم فى صوت يشبه عواء الكلب الجريح ...» (الكوميديا الأرضية ص.ص ٥١ ، ٥٣) .

وفى مقالة أخرى عنوانها «عند سفح الجبل» يصور فيها المسافة التى كانت تفصل بين الشعب وساسته . يقول : «وكانت الندوة الاجتماعية فى منتصف نشاطها عندما زارها صاحبى ، لم يشهد الحديث من أوله ، لكن المصادفة قد شاءت أن تكون أول كلمة يسمعها عند انفتاح الباب هى كلمة «الشعب» ولم يسعه إلا أن يعاود السؤال من جديد : أين يا ترى هذا الشعب الذى يشير إليه كل متحدث إذا ما انفرجت شفتاه عن حديث مهما قصر ؟ .

كان الخطيب الذى يتكلم فى الثلاثين من عمره تميزه حركات بذراعيه تتناسب مع المعانى التى يعبر عنها فى حديثه . وخلاصة كلامه أنه متألم لحال الشعب لأن حياته تخلو خلوا تاما من أسباب اللهو البرىء ، فهل عملت الحكومة فى القرى على الترويح عن هؤلاء العاملين المنهوكى القوى ؟ ... وما أن خرج محدثى الرحالة من تلك الندوة حتى سأل دليله فى حذر وتلعثم : أين الشعب هنا ؟ فقال الدليل الشعب ؟ ليس هنا إنه هناك عند سفح الجبل ، هاهنا القمة ، قمة الصفوة الممتازة ، ألم تصعد إلينا من سفح الجبل حيث أفراد الشعب يعملون ويقيمون ؟ فأجاب الرحالة فى ارتباك واضطراب : نعم نعم رأيتهم هناك لكننى ظننت أنهم ..... فسأل الدليل : ظننت ماذا ؟ قال الرحالة : ظننتهم أفراد شعب لا ينتمى إلى هذه القمة وأهلها .... وفى اليوم التالى هبط رحالتنا إلى السفح فى طريق عودته . فكان أول من لقيه من الناس امرأة عجوز متهدمة جلست على جانب الطريق وأمامها صندوق خشبى صغير تناثرت على ظهره سبع قطع من الحلوى ، فأما المرأة فكومة من أسمال سوداء ، تكاد لا تميز فيها رأسا من صدر ، حتى إذا ما رفعت وجهها ، رأيت شيئا قريب الشبه بجماجم الموتى ، غطاه جلد داكن متغضن ، وكأنما كانت ترتعش بجسدها كله رعشة متصلة ، وأما حلواها فسل عنها أقذر الذباب . ترى كما مليما تربح هذه المسكينة فى يومها ؟ أين تسكن ، وعلى أى كومة من التراب والحصى تضع جنبها سواد الليل ؟ ماذا تأكل ، وكيف تغطى جسدها إذا ما اشتد برد الشتاء ؟ .... فقال لها صاحبنا وهو يدفع لها قرشا كاملا ثمن حلواها - وحقها سبعة مليمات - لا تنسى يا أمى أن تطلبى من رب السماء رحمة بأولئك الذين يرعون مصالحك فوق قمة الجبل ؛ لقد رأيتهم هناك بعينى رأسى يتحمسون لك ... ورأيتهم يبحثون كيف يهيئون لك مصيفا تستمتعين فيه بهواء عليل حين تشتد الحرارة هنا فى يوليو وأغسطس .. » (الكوميديا الأرضية ص ١٠ - ١٣) .

كان هذا هو موقفه من الأحداث الجارية حوله قبل الثورة ، وهكذا وظف قلمه لتشريح حال المجتمع حينذاك ، ولإبراز تناقضاته ، مدافعا عن كرامة الإنسان ، وممهدا للثورة على هذه الأوضاع .

ولم تكن هذه هى كل رسالته حينذاك ، فقد كانت تسير معها جنبا إلى جنب رسالته العلمية ، تشق طريقها مدافعة عن التجريبية العلمية ، ومهاجم ما دونها .

رابعا : موقفه بعد ثورة يوليو

كان من أبرز معالم الحياة الفكرية لزكى نجيب محمود فى السنوات الأولى من عهد ثورة يوليو ، ظهور كتاب «خرافة الميتافيزيقا» الذى غير عنوانه فى طبعته الثانية إلى «موقف من الميتافيزيقا» لعله يكون أصدق تعبيرا عن مضمون الكتاب ، وأيسر فهما عند الناقدين ، كما أضاف إلى هذه الطبعة مقدمة يرد فيها على نقد الناقدين الذين حملوا على الكتاب فور صدوره حملة قاسية مرجعها خلطهم بين الفلسفة والدين . يقول زكى نجيب محمود فى هذه المقدمة : «كان أوجع نقد وأبشعه هو أن اختلط الأمر على الناقدين فخلطوا بين فلسفة ودين ، حتى خيل إلىّ يومئذ أن بعض هؤلاء الناقدين – على الأقل – لم يقرءوا من الكتاب شيئا ، وهم إما أن يكونوا قد اكتفوا بقراءة عنوانه – فى الطبعة الأولى – «خرافة الميتافيزيقا» ، قائلين لأنفسهم شيئا كهذا : الميتافيزيقا هى ما وراء الطبيعة ، وما وراء الطبيعة هو الغيب ، وأيضا هو الله سبحانه وتعالى ، وإذن فهذه الجوانب الهامة من الإيمان الدينى خرافة عند مؤلف هذا الكتاب ، ثم أخذت خواطرهم تتسلسل على النحو المذكور ، وإما أنهم كانوا أقل من ذلك درجة ، وطفقوا يرددون ما يسمعونه عن غير وعى ولا دراية» (المقدمة ص د) .... وحقيقة الموقف بعيدة عن ظنونهم تلك بعدا شاسعا ، فلسنا نعرف ضربا واحدا من ضروب الفكر الفلسفى تنكر للقيم الأخلاقية والجمالية فى ذاتها ، ولكن الأمر أمر تحليل يكشف عن طبيعتها ، وفرق بعيد بين أن تقول عن شىء ما إنه «غير موجود» وبين أن تقول عنه إنه موجود وحقيقته هى كذا وكذا ، والذى نزعمه عن أى لفظ يشير إلى قيمة أخلاقية أو جمالية هو أن دلالة ذلك اللفظ ليست جزءا من الواقع الخارجى ، ولكنها كائنة فى طوية الإنسان ، وتظهر عندما ينفعل ذلك الإنسان بما يراه فى مجرى الأحداث الخارجية» . (موقف من الميتافيزيقا . المقدمة ص. ل) .

ويوجز زكى نجيب محمود موقفه فى دعوته إلى التجريبية العلمية ، وكتبه الفلسفية التى ظهرت خلال الخمسينيات ، بالإضافة إلى خرافة الميتافزيقيا ، وهى المنطق

الوضعي ، ونحو فلسفة علمية ، يوجز موقفه بقوله : «نقطة أخيرة أقدمها إلى القارىء ابتغاء مزيد من التوضيح ، وأتمنى لو أنه كان فى مستطاعى أن أقدمها بمصابيح «النيون» الساطعة بنورها ، ليراها الأعشى والمبصر على السواء ، لأنها كانت مصدرا لخلط عجيب ، وتلك هي أن كل ما أكتبه فى سبيل التجريبية العلمية ، إنما يقصد به مجال واحد من مجالات القول - وهى كثيرة - وأعنى به مجال العلم بمعناه الطبيعى التجريبى» (موقف من الميتافيزيقا ص م) .

لم يقتصر موقف زكى نجيب محمود فى تلك الحقبة على التنوير فى مجال العلم والفلسفة ، والاهتمام بجانب واحد هو العقل ، وإنما أعطى الجانب الوجدانى حقه «فلم يكن يعنى - هذا الاهتمام بالعقل - إنكار الجانب الوجدانى من فطرة الإنسان وحياته ، فلا ينكر الجانب الوجدانى إلا مجنون» (قصة عقل ص ١٧٥) . فقد أصدر فى ذلك الوقت (١٩٦٠) كتابه «الشرق الفنان» . ولهذا الكتاب أهمية فى التاريخ الفكرى لزكى نجيب محمود فوق أهمية مضمونه . أما المضمون فيشرح ثلاثة أنماط فكرية ظهرت فى التاريخ ، طرفان منها متضادان ، ووسط بينهما يجمع الضدين فى صيغة واحدة . أحد الطرفين هو الشرق الأقصى الذى كانت السيادة فى إبداعه الثقافى للحدس الصوفى ، وأما الطرف المضاد ، فقد شهدته اليونان القديمة وأخذه بعدها الغرب كله ، حيث كانت السيادة فى المنجزات الفلسفية الكبرى للعقل ومنطقه ، ثم جاءت الحياة الثقافية فى الشرق الأوسط ، وسط يجمع الضدين فى كيان واحد ، ففيه حدس المتصوف ، وفيه منطق الفيلسوف . هذا هو مضمون الكتاب وماله من أهمية ، أما أهميته الأخرى فهى أنه «جاء بمثابة حجر الزاوية فى بناء فكرى جديد ، ظهرت معالمه الكبرى خلال السبعينيات فى سلسلة كتب كان أهمها «تجديد الفكر العربى» ، و«المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى» و «ثقافتنا فى مواجهة العصر» . وهو بناء فكرى جاء ليكمل - لا لينتقص - ما أنجزته الخمسينيات من تحديد لمنهج التفكير العلمى» (قصة عقل ص ١٧٦) .

كان الحدث البارز الذى ميز موقفه فى هذه الحقبة من التطور الاجتماعى هو إشرافه على مجلة الفكر المعاصر التى أنشأتها وزارة الثقافة . فقد عرضت عليه وزارة

الثقافة أن ينشىء باسمها مجلة تعنى «بالفكر» ، فلم يتردد فى القبول ، وأطلق من فوره الاسم على الوليد قبل ولادته ، وهو أن يكون اسم المجلة الجديدة «مجلة الفكر المعاصر» . وظهر العدد الأول منها أول عام ١٩٦٥ ، واستمر فى الإشراف عليها أربع سنوات ، وكان رسمه لسياستها فى حد ذاته رسالة مميزة بلورت فكره فى معالجة قضايا من أهم قضايا العصر . فقد رأى أن تقصر هذه المجلة تناولها على ما هو «فكر» وما هو «معاصر» يقول «وكان معنى اقتصارها على «الفكر» عندى هو إخراج «الأدب» الصرف : شعرا ، ورواية ومسرحية ـ ثم كان معنى «المعاصرة» أن ينصب اهتمامها فى المقام الأول بما ظهر من فكر جديد بعد الحرب العالمية الثانية . وكان من أهم معالم السياسة التى رسمتها كذلك أن تعنى بالفكرة الرفيعة الخصبة الموحية أيا كان مصدرها : جاءت من غرب أم جاءت من شرق على حد سواء ؛ أى أن تكون مجلة «محايدة» من الناحية السياسية مادامت قد استهدفت جودة الفكر بغض النظر عن السياسة التى انبعث منها ذلك الفكر الجيد» (قصة عقل ١٢٧) .

كانت ساحة الفكر فى ذلك الوقت مليئة بأفكار جديدة انبثقت عن الروح الثورية والتطلع إلى تغيير أسلوب حياتنا إلى الأفضل . لكن هذه الأفكار - فى رأى زكى نجيب محمود - كانت شديدة الغموض برغم ترددها على الألسنة والأقلام . وانطلاقا من ضمير من حمل الأمانة ، أخذ على عاتقه أن يتناول تلك الأفكار الشائعة بالتحليل تحليلا أقرب ما يكون إلى التحليلات الفلسفية الهادئة المنزهة عن أهواء المذاهب السياسية على حد قوله . ومن نماذج الأفكار التي قام بتحليلها ، فكرة تقسيم الناس إلى يمين ويسار .. والتى خلص آخر الأمر بعد تحليلها إلى أنه تقسيم قد يكون له معناه فى بعض المجالات الاقتصادية والاجتماعية ، وأنه حتى فى هذه المجالات يكون الأمر مرهون بتعريف اشتراطى يحدد معنى النقطتين تحديدا عرفيا . أما سائر ميادين الفكر فمن العسير أن نرى متى يكون الموقف يمينا ومتى يكون يسارا ، إلا مع تعسف شديد ... ومن نماذج هذه الأفكار التى أخذ على عاتقه أن يحللها لينور الناس فى شأنها فكرة «الوحدة الفكرية» وفكرة «المثقف الثورى» ، كما تناول بالدراسة فى مقالات بهذه المجلة موضوعات كثيرة كانت تقتضى أمانة المفكرين أن ينوروا الرأى العام فيما يتصل بها ، مثل الماركسية منهجا ، إرادة التغيير ، طراز من الفردية جديد ، معنى

الصراع الفكرى ... الخ ، ويلخص طريقته فى تناول هذه الموضوعات بقوله : «أن أمسك بعدسة مكبرة تكشف للقارىء عناصر الفكرة التى هى مدار الحديث ، موقنا أن ذلك وحده كفيل بأن يزيل ضباب الغموض الذى يكتنف المفاهيم المحورية التى عليها تدور ثقافتنا إبان تلك الفترة ، فلقد كنت تقرأ للكتاب عندئذ عن تلك الموضوعات وأمثالها ، ليقيموا على ما يكتبونه نتائج سياسية وغير سياسية ، دون أن تكون فى أذهانهم أفكار واضحة عما يكتبون عنه فلم يكن ينشأ لنا عن الغيوم العقلية إلا غيوماً » (قصة عقل ص ١٣٣) .

كان زكى نجيب محمود يرى أن وضوح الأفكار المتداولة بين الناس ، شرط أساسى لتحقيق الوحدة التى تجعل منهم أمة واحدة أو شعبا واحدا . «لكن المشكلة فى هذا الصدد هى أن تجد أكثرية عظمى من أبناء الشعوب التى لم تظفر بقدر كاف من التنوير بالتعليم وبالتوعية تقيم حياتها على أفكار ترددها بالشفاه وكأنها مفهومة لهم فهما واضحا ، فإذا ما أختبرتهم وجدتهم لا يحيطون منها إلا بإيقاع أسمائها فى مسامعهم وهم لا يشعرون ، ومن هنا سهل على من أراد أن يتحكم فى أمثال هذه الجماعات أن يفرض سلطانه بأيسر السبل» . (حصاد السنين ص ٣٦١) .

ومنذ ذلك الحين وقضية وضوح الفكرة أو وضوح الرؤية هى الشغل الشاغل لزكى نجيب محمود ، يوظف تحليله فى كل ما يحقق هذا الوضوح لأمته فى جميع نواحى حياتها ، السياسية والاجتماعية والتراثية والدينية ، ولا غرابة فى ذلك فهذه قضية تفرعت من القضية الأم - قضية الحرية - التى بدأ مشوار حياته بالدفاع عنها إنها الحرية الإيجابية حرية من يعلمون .

خامسا : موقفه بعد نكسة يونيو

لقد ظهر تفاعل فكر زكى نجيب محمود مع أحداث أمته فى أوضح صوره فى هذه المرحلة . فقد كانت هزيمة يونيو نقطة تحول بارزة فى حياته الفكرية ، نقلته من دنيا المشكلات الراهنة ، والتحليل الفلسفى للأفكار الشائعة ، والرحلة فى دنيا الأفكار الغربية المعاصرة ، نقلته من كل هذا إلى «رحلة فى دنيا التراث» فكيف حدث ذلك ؟ «كان ذلك يوم وقعت الواقعة فى الخامس من يونيو سنة ١٩٦٧ وما أصابنا من ذهول

... وأخذ كل منا فى موقعه يتدبر الأمر ، ويراجع الحساب ، وكان صاحبنا واحداً من هؤلاء ؛ لكنه - كما نعلم عنه - رجل إذا كان الله سبحانه وتعالى قد وهبه شيئا ، فذلك هو ميله نحو أن يرتفع بأية مشكلة جزئية تصادفه ويراد لها الحل ، إلى درجة من درجات التجريد ليضعها هناك فى موضعها من الخريطة العامة ... وما أن طرح الأمر على هذا النحو حتى أفرخت المشكلة مشكلات ، كل واحدة منها تحيل الباحث على مشكلة سبقتها فأحدثتها . فكم فى مصر من «العروبة» وكم فى العربى الحاضر من موروث سلفى يسرى فى تلافيف الدماغ ، وكم تلقى من عصره الذى يحيط به ؟ ..... إذن فالمطلوب هو البحث عن صورتين : المواطن العربى كما هو الآن بالفعل ، ثم المواطن العربى كما نريد له أن يكون ، وواضح أنه مطلب يقتضى فيما يقتضيه إلماما كافيا بالتراث العربى لمعرفة ما يجب الإبقاء عليه من مقوماته وما يجوز الإكتفاء فيه بالدراسة التاريخية على سبيل العناية والرعاية اللتين تلزمان الحاضر بأن يكون على صلة بماضيه . كما يقتضى هذا المطلب أيضا ، إلماما كافيا بمقومات عصرنا - لنكون على بينة بما يجب علينا إزاءه مشاركة وأخذا وعطاء . وبهذا وضح الهدف الذى فى سبيله يسعى صاحبنا خلال المرحلة الأخيرة من حياته الدراسية المتأملة الكاتبة ، كما وضحت أمامه بعض شعاب الطريق . لم يكن صاحبنا يريد ، فى كل مرحلة من مراحل حياته العاملة ، أن تكون الثقافة حلية يزدان بها المثقف أمام الناس ، إذ كان الرأى عنده دائما ، هو أن ثقافة المثقف الفرد ، كثقافة الأمة مأخوذة فى مجموعها ، إنما هى أداة يستعان بها على تلوين الحياة العملية بلون يميزها ، وعلى تزويد حاملها بحوافز ومعايير تحفزه إلى القيام بدوره فى إقامة الحياة مستخدما معايير ثقافته فى التمييز بين ما يجوز وما يجب وما لا يصح» (حصاد السنين ص ٣٨٠ - ٣٨٢) .

بدأ زكى نجيب محمود رحلته فى دنيا التراث ، فكان أول سؤال طرحه على نفسه ليرسم خطة الرحلة هو : ما هدفك مما أنت مقبل عليه ؟ «ولم ألبث أن أجبت : أريد أن أتعقب طريق «العقل» العربى فى مساره ، ولماذا العقل وطريقه دون سائر الجوانب التى منها ما هو خطير وهام ، كالوجدان الدينى والإبداع الفنى وغيرهما مما يتصل بالطبيعة الإنسانية فى أعمق أعماقها ؟ اخترت طريق «العقل» فى مساره إطارا يجمع لى

الأشتات التى أعرفها والتى لم أكن قد عرفتها بعد من الثقافة العربية لعدة أسباب أدركتها فور اختيارى .... ولأننا إذا كنا نريد اليوم أن نلتمس رباطا قويا يصل حاضرنا بماضينا . فيحسن أن نلتمسه فى دنيا «المعقولات» لأنها هى التى يمكن أن تدوم مع الأيام ...» (قصة عقل ٢٠٠) .

وتوالت على هذا الأساس كتب : تجديد الفكر العربى ، المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ، ثقافتنا فى مواجهة العصر .. ، تقدم للقارىء العربى قراءة جديدة للتراث ، قراءة مثقف يعيش فى القرن العشرين ويريد أن يرى الحبل موصولا بينه وبين أسلافه ، لكنه فى الوقت نفسه يشعر بأنه ما كل ما عاشه أولئك الأسلاف صالح له هو ولزمانه ، ولكنه لابد بحكم طبائع الأمور ذاتها أن يكون فى حياة الأسلاف ما يجوز أن يبقى ، بل ما يجب أن يبقى .

يقول أثناء رحلته فى دنيا التراث : «قل ما شئت عما فى تراثنا العربى من قوة وغزارة وإبداع ، فذلك كله صحيح ، لكننا نغمض أعيننا عن الحق إذا نحن أغمضناها عن عوامل أخرى تعمل فينا كأبشع ما يستطيع فعله كل ما فى الدنيا من أغلال وأصفاد ، وإنه لمن العبث أن يرجو العرب المعاصرون لأنفسهم نهوضا ، أو ما يشبه النهوض قبل أن يفكوا عن عقولهم تلك القيود ، لتنطلق نشيطة حرة نحو ما هى ساعية إلى بلوغه ، إنه لا بناء إلا بعد أن نزيل الأنقاض ، ونمهد الأرض ، ونحفر للأساس القوى المكين . (قصة عقل ٢١٥ ، ٢١٦) .

ويشرح العوامل المعوقة التى تحول دون النهضة ، سواء منها ما يتصل بصاحب السلطان السياسى ، أو ما يتصل بالضغط الفكرى للسلف على العرب ، أو ما يتصل بالإيمان بالقدرة على تعطيل قوانين الطبيعة . وكل ذلك ليكون حكمه على التراث قائما على معايير عصرنا نحن ، من حيث انتفاع الناس به وعدم انتفاعهم . فحين تساءل فى كتابه «تجديد الفكر العربى» عن السبيل إلى ثقافة نعيشها فى حاضرنا بحيث تجتمع فيها ثقافتنا الموروثة مع ثقافة هذا العصر ، كان جوابه عندئذ هو أن نأخذ عن الأقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة التى جعلوها موضع البحث ، وذلك لأنه يبعد جدا أن تكون مشكلات حياتنا اليوم هى نفسها مشكلاتهم ،

لكن الذى قد يعود علينا بالنفع من حيث الحفاظ على كيان عربى لنا هو أن ننظر إلى الأمور بمثل ما نظروا ، أى أن نحتكم فى حلولنا لمشكلاتنا إلى المعايير نفسها التى كانوا قد احتكموا هم إليها . وكان قد توصل من دراسته للتراث ، أن النظرة العقلية كان لها شيء من الظهور عند العرب الأقدمين رغم اختلاطها بكثير جدا من عناصر اللاعقل . لذلك أراد أن ينصب كتابه الثانى «المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى» على دراسة الأسلاف فى نظراتهم العقلية وفى شطحاتهم اللاعقلية .

«فأقف معهم عند لقطات ألقطها من حياتهم الثقافية ، لأرى من أى نوع كانت مشكلاتهم الفكرية ، وكيف التمسوا لها الحلول ؛ لكننى إذ فعلت ذلك لم أحاول أن أعاصرهم وأتقمص أرواحهم لأرى بعيونهم وأحس بقلوبهم ، بل آثرت لنفسى أن أحتفظ بعصرى وثقافتى ، ثم استمع إليهم كأننى الزائر جلس صامتا لينصت إلى ما يدور حوله من نقاش ثم يدلى فيه بعد ذلك - لنفسه ولمعاصريه - برأى يقبل به هذا ويرفض ذاك» (المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ص ١٠) .

عاد زكى نجيب محمود من رحلته فى التراث وقد حمل صيدا ثمينا من كنوز أجداده يستطيع أن يفاخر به إذا ما وضع جنبا إلى جنب مع منتجات الحياة المعاصرة ، عاد يحمل الأصالة ويفاخر بها ، ولم يكن فى هذا الموقف مناقضا لوقفته الأولى مع المعاصرة فظاهر الأمر قد يوحى بأنه قد صحح نفسه «لكن باطن الأمر فيما يؤكد صاحبنا عن نفسه ، أن ما قد تغير هو النبرة دون الأهداف ، فالغاية التى يتغياها فى الحالتين واحدة ، وهى أن تنهض الأمة العربية من غيبوبة فقرها وجهلها وضعفها وتفككها إلى صحوة فيها القوة والعلم والثراء والتوحد» (حصاد السنين ص ٣٤٠ ، ٣٤١) لم تكن البضاعة التى عاد بها من رحلته فى دنيا التراث مستوردة أو دخيلة على دنيا أفكاره ، بل كانت تلازمه منذ أجرى القلم على صفحات إنتاجه بلغة عربية رصينة أصيلة محكمة الصياغة ، عشقها ومجدها وأجراها فى تحليل فلسفته ورسم بها لوحات مقالاته . وكانت تلازمه فى تباهيه بما قدم الفلاسفة المسلمون أمام الأساتذة والطلاب الأمريكيين وهو يحاضر أستاذا زائرا فى أمريكا سنة ١٩٥٣ ، ١٩٥٤ ، وشاركت إنتاجه فى كتابه القيم «جابر بن حيان» سنة ١٩٦١ (جابر بن حيان . هيئة الكتاب . القاهرة ١٩٦١) .

سادسا : موقفه من الفكر الغربى : أصالة ومعاصرة

«إن قضية الجمع بين أصالتنا وضرورة معايشتنا لعصرنا ، ربما كانت أهم ما تعرضت له من اهتمامات بالتفكير وبالكتابة ، ثم ما هو أكثر من ذلك ، فقد أصبحت على يقين من أن هذه المسألة هى أم المسائل الثقافية جميعا ، من أهملها من صفوة رجال الثقافة بيننا ، فكأنما أزاح عن عاتقه العبء الذى بغيره يكون وجوده كعدم وجوده فى حياتنا الراهنة» (قصة عقل ص ٢٢٢) ذلك لأنه كان يرى أن قضيتنا الكبرى أو القضية الأم هى موقفنا من الغرب منذ اقتحم ذلك الغرب ساحتنا متمثلا فى الحملة الفرنسية ، ثم تولد عن هذه المشكلة الأم التى أنقسمنا حيالها شعبا وأحزابا مشكلة كانت لها بمنزلة البنت من أمها هى مشكلة الحرية ، وأخيرا تولدت عنها مشكلات هى بمثابة الحفيدات وكان من بينها الاشتراكية التى جاءت من نتائج ثورة يوليو ١٩٥٢» (عن الحرية أتحدث ص ١٤١) .

أما لماذا جعل الأصالة والمعاصرة هى الحل لمشكلة علاقتنا بالغرب ؟

فذلك لأن تطورات التاريخ شاءت أن يكون المبدعون هم أبناء أوربا وأمريكا . فهناك ولد العصر بعلومه وفنونه ونظمه . ولذلك أصبحت درجات التحضر لسائر شعوب الأرض تقاس بمقدار قربها أو بعدها من الطراز الغربى . ولم يكن الأمر كذلك إبان العصور الوسطى ، كنا نحن وهم على نهج واحد ، بل كان الفرق عندئذ هو أننا نحن الذين أمسكوا بزمام القيادة وهم التابعون . ثم نهضت أوربا منذ القرن الخامس عشر وما بعده ، ولم ننهض نحن مثل نهضتهم . هذا بالنسبة «للمعاصرة» وأما «الأصالة» فضرورتها أن أحافظ على هويتى العربية وهويتى المصرية قبلها لتكون أساسا لها ، لكن المشكلة هنا طريقة الجمع بين منهج النظر الذى أتناول به شئون الحياة بما فيها من علوم وصناعات ونظم للحكم والتعليم والاقتصاد ، وبين أن أظل مصريا عربيا ، وقد يستخف البعض بهذه المشكلة ، وقد استخف بها إناس من صفوة مثقفينا ، حتى ليزعموا أنه لا إشكال ، فمن طبائع الأمور أن يكون المصرى مصريا ويحيا عصره معا «كأنما المسألة فى رأيهم تشبه حياة الكائنات الحية جميعا من نبات وحيوان حين يحافظ الكائن على طبيعة نوعه ، ثم يتكيف لظروف بيئته فى وقت واحد ... لكن

الأمر فى حياة الإنسان وثقافته مختلف ، لأن وجوده غير مقتصر على الوجود البيولوجي الصرف ، بل يضاف إليه «وجهة نظر» يقيمها على مجموعة من القيم . ففى رءوسنا مجموعة معينة من القيم كونت لنا وجهة نظر معينة ليست هى وجهة النظر التى من شأنها أن تنتج مثل ما أنتجه الغرب من علوم وما يترتب عليها ، فهل من سبيل إلى جمع هذين الطرفين فى كيان واحد ؟ ... المشكلة حقيقية وعويصة يشاركنا فيها كل أصحاب الحضارات القديمة ، ولا يشاركنا فيها أبناء الحضارة الغربية الراهنة ، فهؤلاء الغربيون لا يجدون أمامهم إلا حضارة واحدة وثقافة واحدة تطورت من أصولها اليونانية والرومانية حتى باتت على ما هى عليه . فليس بين أيديهم قديم يصدم جديدا ولا جديد يصدم قديما ، وأما نحن من أبناء الحضارات القديمة فأمامنا حضارتان نريد الحفاظ عليهما معًا» (قصة عقل ص ٢٢٦، ٢٢٧) .

وهكذا مضى زكى نجيب محمود يملأ الكتب بتحليله لهذه الصيغة الجديدة التى أرادها للعربى الجديد ، صيغة الأصالة والمعاصرة ، بدءا من «تجديد الفكر العربى» إلى «ثقافتنا فى مواجهة العصر» إلى «عربى بين ثقافتين» إلى غير ذلك حتى لخصها وبلورها فى «حصاد السنين» .

كان يركز حينا على تحليل المعاصرة فيخلص إلى أن ما يستحق أن نستجلبه هو العلم فى صورته التقنية (التكنولوجيا) ، ذلك لأن حضارة عصرنا ، كما هى قائمة فى الغرب تقوم على ركيزتين ، العلم فى صورته التقنية من ناحية ، والأخلاق الدائرة حول محور المنفعة ، من ناحية ثانية ، وعلى العربى الجديد أن يأخذ بالركيزة الأولى مع الحفاظ على موقفه الأخلاقى الأصيل ، الذى يدير الأخلاق على ما يجب فعله .

ويركز جنبا آخر باستفاضة على تحليل الأصالة والنظر إلى ماضينا الثقافى كما هو مرسوم فيما ورثناه عن السلف ، فيحدد الموقف بقوله «فأولا ، وقبل كل شيء آخر يجب أن يكون واضحا بأن التنكر للماضى فى جملته إنما هو من تخليط المجانين ، فلا تعرف الدنيا إنسانا واحدا يستطيع التنكر لماضيه حتى إذا أراد ذلك ، فهو مضطر أن يتكلم لغة هبطت إليه من ذلك الماضى ، ويعتقد فى دين نقل إليه عن مصادره جيلا يأخذ عن جيل ، ويكتب بطريقة يتعلمها ، ولم يكن هو صانعها ، ويبنى أسرته بما

يسودها من علاقات داخلية بين أفرادها على أسس تكونت وتطورت قبل أن يولد ....» (حصاد السنين ص ٣٤٢) .

وأخيرا ينتهى إلى رؤية موحدة تجمع بين طرفين : الإلمام بحقيقة هذا العصر فى جوهره ، وحياتنا نحن كما تريدها لنا عقيدتنا الدينية ، ومعها ما استقر فى الوجدان العربى من قيم . وهنا ننتقل إلى موقف أخير له ، هو موقفه من الدين .

سابعا : موقفه من الدين

لم يكن انغماس زكى نجيب محمود فى الفكر الدينى ، تراجعا ، كما رأى البعض ، أو تناقضا مع مذهبه الفلسفى ، فقد ردد كثيرا ووضح كثيرا ألا تناقض بين الثقافة الإسلامية وثقافة العصر الحديث «ومن أين يأتى التناقض والإسلام أساسا رسالة أخلاق ، وثقافة الغرب المعاصرة - أساسا - ثقافة عصبها علوم ، والذى بين الأخلاق والعلوم ، إنما هو أن تضاف تلك إلى هذه ، لا أن يصطرع الطرفان» . (عن الحرية أتحدث ص ٢٣٠) .

وإنما جاء هذا الاهتمام بقضايا الدين والمسلمين ، موقفا تنويريا إزاء الموجه الطاغية التى انتشرت فى العالم العربى ، تدعو إلى بعث الماضى - بكل تفصيلاته - لتعيش فيه ، ومزجوا ذلك بسلامة الإيمان الدينى ، وبحرارة الشعور الوطنى فى آن واحد ، وهو يرى أنه «لا مراء فى أن إحياء الروح الدينى وقيم الأسلاف ضرورة لا غنى عنها فى ترسيخ الشعور القومى ، وتثبيت الهوية الخاصة بنا ، لكن أبناء النصف الأول من القرن عرفوا كيف يضيفون إلى ذلك الأساس الضرورى أقباسا قبسوها من ثقافة العصر ، فكان الميزان الثقافى الجديد تعتدل له كفتاه ، لكن جاءت هذه الموضة التى تغمرنا اليوم ، والتى أزعم أنها استمدت قوتها من هزيمة ١٩٦٧ التى زعزعت فينا الثقة بالنفس ... أقول إن هذه الموجة الجديدة ، جاءت لتحذف من المركب الثقافى ذلك الجانب العصرى ، ولتشكك الناس فى طواياه ونواياه» (رؤية إسلامية ص ٣١٦) .

«لقد أوهمنا أنفسنا وهما عجيبا ، قيد خطواتنا على طريق التقدم ، وهو أننا توهمنا أن ثمة تناقضا بين أن يكون الإنسان مسلما بعقيدته وأن يكون فى الوقت نفسه ساعيا إلى ما يسعى إليه أهل الغرب ، من إيجاد لعلم جديد ، ثم إقامة حضارة جديدة

على أساس ذلك العلم الجديد ، وقد كان يكون الأمر كذلك ، لو أن إسلامنا لم يجعل «العلم» وتطبيقه ركنا أساسيا في بنائه ..... إننا قد أخطأنا منزلة ذلك كله في العقيدة الإسلامية تلك المنزلة التي من أجل رفعتها كانت «إقرأ» أول ما نزل به القرآن الكريم» (رؤية إسلامية ص.ص ٨ ، ٩) .

وهكذا انبعثت الوقفة التنويرية في أمور الدين عند زكي نجيب محمود منطلقة من ضمير من حمل الأمانة ، فتوالت كتبه «رؤية إيلامية» و«قيم من التراث» ، تحوي مقالات مثل «أنا المسجد وأنا الساجد ، وأقرأ باسم ربك ، وفالق الحب والنوى ، متطرف تحت المجهر ، حتى يغيروا ما بأنفسهم ، الشعائر وما وراءها ، إسلامنا يكفينا ولكن كيف ؟.. الخ ، وكلها يركز على جوهر الدين ويوضح «كيف يمكن أن يعود العالم الإسلامي إلى قوته إذا هو جعل العبادة تتسع في معناها حتى تشمل بكل جدية واهتمام محاولات الكشف العلمي عن أسرار الكون ؛ كشفا لا يقتصر على مجرد العلم في ذاته بتلك الأسرار ، بل يجاوز ذلك إلى تحويل العلم إلى عمل في مجالات التطبيق الذي ينشط به الإنسان في حياته العملية» (رؤية إسلامية ص ٦) .

جاءت أفكاره في مجال الدين تهدي وتنور وتحذر في نبرة حماسية حينا ، وتحلل وتوضح ، مطبقة المنهج التحليلي المنطقي حينا آخر ، ثم مبرزة خطر التطرف والإرهاب منذ منتصف الثمانينيات ، فلم تلق من بعض مثقفينا إلا الاتهام بالتراجع أو التناقض أو المراوغة ، حتى لقد رأى أن يضع لهم خريطة توضح الحدود بين نواحي المعرفة ، وتبرز الحدود الفارقة بين الدين والعلم والفلسفة والفن والأدب ، وما بينها من فواصل وصلات ، واختار لهذه الخريطة التوضيحية اسم «المطبوعة الزرقاء» مستعيرا له من هندسة العمارة ، فهل قرأها هؤلاء المثقفون ؟ وهل فهموها ؟ .

لا أريد أن أستعرض أفكاره الدينية فهي كثيرة ، وقد قامت تلميذته الدكتورة منى أحمد أبو زيد بعرضها في مجلدها الذي جعلت عنوانه : الفكر الديني عند زكي نجيب محمود ، والذي اشتمل على عرض تفصيلي ممتاز لمكانة الفكر الديني وقضاياه عنده ، إنما أردت أن أوضح - بعض التوضيح - موقفه الديني ، ودوره التنويري فيه .

خــاتمة

هذا عرض سريع لأفكار تركها لنا زكى نجيب محمود فى مواقف متنوعة بعد أن عاش متوحدا مع أمته مُتفاعلا مع ثقافتها المصرية العربية ، منشغلا بقضاياها فى كل مرحلة من مراحل تطورها . وقد استطاع أن يخدم كل قضية من هذه القضايا تحليلا وتوضيحا . كانت قضية الحرية أولها . حرية الذين يعلمون بمعناها الإيجابى الذى لابد فيه من قدرة الإنسان على أداء عمل ما . نقل الفلسفة والأدب وأفاض فى الدفاع عن الحرية الاجتماعية ، جند كل مواهبه الأدبية والفلسفية فى خدمتها أثناء بعثته وبعدها ، ودعا إلى عقلانية النظر ، وكان يقول «إننى لو تعقبت ما ورد فى كتابتى عن هاتين الفكرتين ؛ حرية الإنسان وعقلانية النظر ، باعتبارهما أسسا لابد منها فى شخصية المصرى الجديدة التى ننشدها له ليساير عصره ، لأوشكت ألا أجد مرحلة من مراحل حياتى العقلية خالية منهما ، فهما عندى وسيلتان ، وهما عندى كذلك هدفان ، فها هنا لا إختلاف بين الوسائل وأهدافها ، فوسيلتى فى الكتابة هى حرية التعبير وعقلانية الرؤية ، وهدفى مما أكتبه هو أن أكون حرا وأن أكون عاقلا ، وأن أجعل سواى معى أحرارا وعقلاء» (قصة عقل ٨٩) .

لقد كان من شأن مقالاته التى دافع فيها عن الحرية الاجتماعية وكرامة الإنسان والتى امتلأ بها كتاباه شروق من الغرب ، والثورة على الأبواب ، كان من شأنها أن تجعله أبرز من مهد ثقافيا لثورة يوليو ١٩٥٢ .

أما قضية التراث ، فكان لابد من تبنيها فى تلك الفترة التى راحت مصر والعالم العربى كله ، ما بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، يبحث فيها عن هويته ، واتجه بكل وجدانه وعقله نحو تراثه . «وهذا هو نفسه ما بث القلق فى صاحبنا من أن تكون أغلبية غالبة من جماعات المثقفين فى حاضر الأمة العربية ، قد زينت صدورها بشارات عصور ذهب زمانها» (حصاد السنين ٤٠٤) ، وهذا ما جعله يركز كل جهده فى النظر نظرة انتقائية إلى التراث ويدعم الصالح منه لزماننا ، وينبه إلى ما أصبح لا يتصل بحياة عصرنا .

أما القضية الأم ، قضية الأصالة والمعاصرة ، فكما انتقى من التراث ما يصلح لزماننا ، فقد انتقى كذلك من المعاصرة ، كما تتمثل فى ثقافة الغرب علميا واجتماعيا

ما يصلح منها لنا ، وكان يقاوم فكرة الغزو الثقافى ، ومحاربة الثقافات الأخرى بدعوى اختلافها عن ثقافتنا وعقائدنا ، فكان يقول : «إن عقدة إسلافنا لم تنقص مثقال ذرة حين اخترقوا الآفاق ليعبوا من حضارة الهند ومن حضارة اليونان وغيرهما » (قصة عقل ٨٢) .

وأخيرا قضية الدين ، وكيف نفهمه ونعمل بما جاء به ، وكان لزاما عليه أن يشارك فى هذا المجال ، وأن يجعل له رؤية إسلامية ، حين سيطر الدين على كل مناشط حياتنا ، وفسر تفسيرات تشدنا للوراء ، وهو منها براء .

لقد ركزت على الأفكار التى عالجها فى تفاعله مع الأحداث الجارية ، ومع الثقافة السائدة ، والأوضاع الاجتماعية التى تمس الشعب عامة ، ولم أتناول جانبا هاما من أفكاره التى تتصل بالنقد الأدبى والنقد الفنى ، مما امتلأت به كتبه : مع الشعراء ومن زاوية فلسفية ، وفى تحديث الثقافة العربية ، وفى فلسفة النقد ، وقشور ولباب ، وحصاد السنين وغيرها . فذلك موقف آخر ، أو مواقف أخرى ، له لا تقل أهمية عما سقته من مواقف . إلا أننى لا أستطيع أن أمسك عن ذكر موقفه من نقد الفكر . فقد كان أول من لفت الانتباه إليه ، وكان يسميه «النقد الغائب فى حياتنا الثقافية» ، ويرى أنه يكاد يكون مرادفا لعملية «التنوير» . وقد ميز بينه وبين نقد الأدب ، وحدد موقعه بين الأدب والعلم ، وقارن بين ناقد الفكر وناقد الأدب فى مقالة بهذا العنوان فى كتابه «فى تحديث الثقافة العربية» .

وأخيرا أرجو أن أكون بعرضى هذا قد رددت على من رأى فى أفكار زكى نجيب محمود تراجعا أو تناقضا أو مراوغة ، وألا أكون قد قرأت أفكاره كما قرأوها ، التقط ما يؤيد نظرتى منها ، أو أقرأ أفكارى فيها ، وأنا لا أبرىء نفسى ، فمستحيل ألا يكون لقلبى دور فى أحكامى على شريك حياة ربطتنى به أقوى ما يمكن أن يربط بين شريكين من وشائج قلبية وعقلية . لكننى والحمد لله ، قد زودت بفضل تخصصى العلمى ، بما يمدنى ببصيرة تهدينى إلى معرفة متى أصدر الحكم موضوعيا ، ومتى تغلبنى عوامل شعورية أو لا شعورية .. وفوق ذلك فقد هيىء لى أن أقرأ كل حرف كتبه ، قبل أن يضمنى معه محراب أفكاره ، وأننى بعد انضمامى إلى ذلك المحراب ،

عرفت كيف يعيش كل فكرة من أفكاره ، وكل كلمة خطها قلمه ، وكنت أعيش معه نبض هذه الكلمات وهى ترسم بالدم والأعصاب قبل أن يخرجها على الورق مع نور عينيه الذى أفناه فى تخطيطها . وعرفت فيما عرفت كيف يكون «الفرق بين مثقف يتحلى بثقافته فيكفيه ذلك ، ومثقف مثالى لا يستقر له بدن على مضجع حتى ينشر بين أبناء المجتمع ما قد رآه صالحا ومصلحًا» (حصاد السنين ٣٨٣) .

أما تلك الرؤية التى تخيل فيها بعضهم موقفا معينا له مع السلطة ، فكل ما أقوله إزاءها : لقد شهر قلمه فى وجه السلطة ، وأطلق لسانه بما لم يجرؤ عليه غيره ، لينقل رأيه ورأى الشعب الواعى قبل الثورة وحتى آخر كتاباته وأقواله ، وأنه عاش حياته مستغنيا عن كل تكريم يستحقه ، فقد كان مصدر تكريمه الوحيد هو ضميره ، ضمير من حمل الأمانة .

المراجع

١ - قصة عقل ، دار الشروق . القاهرة . الطبعة الثانية - ١٩٨٨ .

٢ - من زاوية فلسفية ، دار الشروق . القاهرة . الطبعة الرابعة - ١٩٩٣ .

٣ - عن الحرية أتحدث ، دار الشروق . القاهرة . الطبعة الثالثة - ١٩٨٩ .

٤ - شروق من الغرب ، دار الشروق . القاهرة . الطبعة الثانية - ١٩٨٣ .

٥ - جنة العبيط ، دار الشروق . القاهرة . الطبعة الثانية - ١٩٨٣ .

٦ - الكوميديا الأرضية ، دار الشروق . القاهرة . الطبعة الثانية - ١٩٨٣ .

٧ - موقف من الميتافيزيقا ، دار الشروق . القاهرة . الطبعة الثالثة - ١٩٨٧ .

٨ - حصاد السنين ، دار الشروق . القاهرة . الطبعة الأولى - ١٩٩٣ .

٩ - المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ، دار الشروق . الطبعة الخامسة - ١٩٩٣ .

١٠ - رؤية إسلامية ، دار الشروق . القاهرة . الطبعة الأولى - ١٩٨٧ .

(٢)

مراحل التطور الفكرى

فوزية عيد مرجى(*)

المقدمة

سنتناول فى هذه الدراسة الحياة الفكرية عند الدكتور زكى نجيب محمود ، فى الفترة الممتدة ما بين (١٩٤٠ - ١٩٩٠) ، بصورة مراحل متسلسلة تسلسلاً منطقياً ، تطابق حياته الفعلية كما عاشها على أرض الواقع . هذه المراحل ، وإن كانت تتميز الواحدة منها عن الأخرى فى سماتها العامة ، إلا أنها متداخلة فى الوقت نفسه ومتكاملة ، وقد نجد بذور إحداها فى غيرها ، كما نجد فى الوقت نفسه من السمات ما يسودها جميعاً ، مما يجعل ما يجمع بينها جميعاً ، لا يقل فى أهميته عما يميز إحداها .

فقد سار الدكتور زكى نجيب محمود ، (خلال خمسين سنة على الأقل) منذ عام (١٩٤٠ - ١٩٩٠) على خطوط فكرية محددة واضحة بالرغم من ظهورها فى أشكال مختلفة بين كتب ومقالات ، ومن تصوير أدبى إلى كتابة تحليلية عملية ، وهذه الخطوط الفكرية تتمثل عنده فى ثلاث مراحل متسلسلة على النحو التالى :

أولاً : مرحلة الشباب والدعوة للأخذ بالفلسفة الغربية : تميزت هذه المرحلة عنده بالدعوة إلى الأخذ « بالعلم » وما يتبعه من ثقافة غربية .

ثانيا : مرحلة النضج والاهتمام بالتراث العربى الإسلامى : والسمة الرئيسية فى هذه المرحلة هى التوجه نحو التراث العربى الإسلامى والاهتمام به .

(*) مديرية تربية اربد الأولى - الأردن .

ثالثاً : مرحلة التوفيق بين « الأصالة والمعاصرة » : وتتمحور هذه المرحلة عنده في البحث عن صيغة ثقافية تصون لنا هويتنا العربية ، دون أن يضيع منا العيش في عصرنا . وهذه المرحلة تشكل مرحلته الثالثة والأخيرة .

وسنتحدث في هذا البحث عن كل مرحلة من هذه المراحل على حدة .

أولا : مرحلة الشباب والدعوة للأخذ بالفلسفة الغربية

تمتد هذه المرحلة بين عامي (١٩٤٠ - ١٩٦٠) ، حيث استهل الدكتور زكي نجيب محمود حياته في مطلع شبابه - في أواسط الأربعينيات - دارساً في إنجلترا ، «ولفترة طويلة ظلت الحضارة الغربية هي التي تُقدم له صيغة دراسية منظمة . . » (عربي بين ثقافتين ، المقدمة ، ص ٥) .

وفي أثناء وجوده في الغرب ، رأى تقدماً علمياً في شتى الميادين ، وشاهد تسخيراً للعلم في خدمة الإنسان ، فاكتشف أن حضارة الغرب ما هي إلا ثمرة من ثمرات التقدم العلمي والتكنولوجي ، فأعجب بما شاهده في الغرب من حضارة وتقدم ، وعندما عاد إلى وطنه بعد انتهاء فترة دراسته في الغرب ، أخذ يدعو أمته إلى حذو الدول الغربية في جميع أمورها . وكتب في ذلك الحين كتابه « شروق من الغرب » يحمل دعوته الانفتاحية على حضارة الغرب كمصدر وحيد للنهضة ، ودون تمييز بين ما يجب وما لا يجب أخذه ، وهذا الرأي يتمثل في قوله : « لم أكن في تلك الأيام أفرق بين ما يجوز نقله عن الغرب وثقافته ، وما لا يجوز ، فكل ما عندهم واجب النقل إلينا ما دمنا بحاجة إلى نتائجه ... » (قصة عقل ، ص ٧٣) .

نلاحظ من خلال هذا الاقتباس ، أنه اعتبر حضارة الغرب هي حضارة العصر ، فدعا للأخذ بها أخذاً كاملاً دون تحليلها ، ودون تمييز بين ما يصلح الأخذ به ، وهو اتجاه بلاشك منصرف نحو حضارة العصر ، ويعترف هو نفسه بأنه كان على كثير من التطرف في دعوته إلى ثقافة الغرب ، حين يقول : « وأسرفت في هذه الدعوة حتى تمنيت كما قلت في مقدمة كتابي « شروق من الغرب » ، أن نأكل كما يأكلون ، ونكتب من الشمال إلى اليمين كما يكتبون ، وأن نرتدي من الثياب ما يرتدون .. » (قصة عقل ، ص ٧٣) .

وقـد كـانت نظرية فى هذه المرحلة (الفكرية الأولى) ، أننا لولا علم الغـرب وعلماؤه ، لتعرت حياتنا الفكرية على حقيقتهـا ، فـإذا هى حيـاة الإنسان البـدائى فى مراحلها الأولى .

وما كان إسراف الدكتور زكى نجيب محمود فى دعوته إلى الأخذ الكامل بحضارة الغرب ، إلا نتيجة معايشته فى مستهل حياته ، للغرب ، طالباً فى جامعاتهم ، ثم أستاذاً فيها بعد إنهاء دراسته. هذا ما عبّر عنه فى مقدمة كتابه «تجديد الفكر العربى» حين قـال : « فهو واحد من ألوف المثقفين العرب ، الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبى - قديم أو جديد - حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنسانى الذى لا فكر سواه ، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه ، ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات ، أعواماً بعد أعوام ، الفكر الأوروبى دراسته وهو طالب ، والفكر الأوروبى مسلاته كلما أراد التسلية فى أوقات الفراغ ... » (تجديد الفكر العربى ، المقدمة ، ص ٥) .

فـهـو يصرّح - هنا - بأن الفكر الأوروبى كـان مـيـدان تخـصـصـه فى الدراسـة والتدريس ، وحتى تسليته فى أوقات الفراغ ، وهذا ما يبرر دعوته للأخذ الكامل بحضارة الغرب ، هذا من جهة ، ولأنه وجد من جهة أخرى ، أن تيارات الفلسفة فى الغرب جميعها تتمحور حول إنسانية « الإنسان » ، وتجعل منه محوراً لها ، بينما لا يحظى الإنسان بشىء من هذا فى مصر ، أو فى العالم العربى عموماً .

فماذا كانت الفلسفة التحليلية فى إنجلترا ، والفلسفة البرجماتية فى أمريكا ، والفلسفة الوجودية فى غرب أوروبا ، والفلسفة المادية الجدلية فى شرق أوربا تستهدف فى دراساتها ، وفى سعيها وغاياتها إن لم تكن تستهدف الإنسان ؟ « فإذا كان هذا هو أتجاه الفكر فى الغرب ، وهو اتجاه همه الأول صون الإنسان من العوامل التى تطحنه طحناً وتقهره قهراً ، أفيكون غريباً أن نعمل على نشر مثل ذلك الفكر فى بلادنا ؛ ليفرز لنا مثل الذى أفرزه فى حياة الغرب من توقير وتقديس لمكانة الإنسان وكرامته ؟ وإذا كما نقبل جذور الفكر الغربى التماساً لما يثمره فى نهاية الأمر من حياة إنسانية

كريمة ، فلا مندوحة لنا عن قبول النتائج الفرعية التى لابدّ أن تنبثق بالضرورة من تلك الجذور ، ومنها ما هو خاص بالنظرة العلمية الواقعية إلى الأمور ، ما دامت أموراً لا صلة لها بمشاعر الإنسان الخاصة ، ومن هنا جاءت دعوتى منذ تلك الأعوام - وإلى يومى هذا - إلى الأخذ الصارم بالنظرة العلمية التجريبية ، مفرقاً فى حياة الإنسان بين مجالين هما : مجال التفكير العلمى بكل تفريعاته ، ومجال الحياة الوجدانية بشتى جوانبها ، فما يصلح لذاك ، لا يصلح لهذا ، فلكل منهما مواقف ، ولكل منهما معايير للرفض أو القبول .. » (قصة عقل ، ص ٧٤ - ٧٥) .

إن من يمعن النظر فى هذا الاقتباس من أقوال الدكتور زكى نجيب محمود ، يتجلى له بوضوح ، أهدافه بالدعوة للأخذ بحضارة الغرب ، فهى فى الواقع أهداف نبيلة ، صادرة عن حبه العميق لمصر بشكل خاص ، ولوطنه العربى بشكل عام ، فهو يطمح للوصول إلى القيم السامية والمبادئ الكريمة الموجودة لدى الغرب ، وغير موجودة لدينا ، التى تتمحور جميعها حول الإنسان واحترام كرامته ، والتمييز فى حياته بين مجالين ، هما ، مجال « العقل » ، ومجال « الوجدان » ؛ بحيث جعل مجال العقل هو مجال التفكير العلمى بكل تفريعاته ، فدعا للأخذ الصارم بالعلم وبالنظرة العلمية التجريبية ، ومجال « الوجدان » والمشاعر ؛ بحيث جعل لكل منهما معاييره وخصوصيته .

فقد ركزّ الدكتور زكى جهوده فى هذه المرحلة على الحضارة الغربية وحدها دون سواها ، وعلى أن يكون الفكر العربى معاصراً فى ثقافته » ، لأنه اعتبر أن حضارة الغرب هى حضارة العصر . وأن « درجات التحضر لسائر شعوب الأرض ، إنما تقاس بمقدار قربها أو بعدها من الطراز الغربى القائم ، « هكذا كان الرأى عندى حتى لقد بلغت فيه حدوداً من التطرف ، لم يعرف لنفسه حيطة وحذراً ... » (قصة عقل ص ٢٢٣) . ولا ريب فى أن فى الحضارة الغربية جوانب إيجابية ، ليس فقط فى مجال العلوم التجريبية والرياضية ، بل أيضاً فى بعض العادات والسلوك ، كاحترام الوقت ، وتقدير

---

(١) كلمة « ثقافة » عند الدكتور زكى نجيب محمود تعنى طريقة العيش فى شتى نواحيه ، أو هى مجموعة القيم التى توجه الإنسان وتسيره ، وتقدم له المعايير التى يوازن بها بين الأشياء والمواقف ليختار (راجع كتابه « تجديد الفكر العربى » ، ص ٦٩) .

قيمته ، والجدّية فى العمل ، واحترام إنسانية الإنسان ... إلخ ، ولكن هذه الحضارة نفسها تتضمن فى مقابل ذلك جوانب سلبية لا تلائم الحضارة العربية . ولئن كانت العناصر الإيجابية فى الحضارة الغربية قد استهوت الدكتور محمود وغيرها من المفكرين ، الذين تعايشوا معها فى الغرب ، فإننا نجد فى الوقت نفسه طائفة أخرى من المفكرين العرب ، الذين وجدوا فى الدعوة إلى الانفتاح التام على الغرب خطراً يهدد تراث الأسلاف ، ولم يروا فى الحضارة الغربية سوى العناصر السلبية فقط ، لكن بغض النظر عن موقف المفكرين العرب من كلا الفئتين ، فقد كان الدكتور زكى نجيب محمود من ناحية عقلانيًا ، « عقلا صرفاً » فى موقفه هذا من حضارة الغرب ، ودعوته للأخذ بالعلم والتكنولوجيا .

وقد ترتب على هذه النتيجة الأولى - دعوته إلى الأخذ بحضارة الغرب - حدث فكرى آخر ، هو نقد الحياة المصرية ، فى مقالات روعى فيها الأسلوب التصويرى .

ففى سنة (١٩٥٣) سافر الدكتور زكى نجيب محمود إلى الولايات المتحدة ليحاضر هناك كأستاذ زائر ، فرأى من جديد أن البون شاسع بين الشرق والغرب ، وأنه إذا ما أرادت مصر - مثلاً - أن يرتقى شأنها ، فإنه لا مناص لها من الأخذ بالعلم والتكنولوجيا جنباً إلى جنب ، مع الحرص على حرية الإنسان وضمان حقوقه ، وفى أثناء إقامته هناك ، عمل على تدوين ملاحظاته وانطباعاته عن الحياة الفكرية فى العالم الجديد سنة (١٩٥٦) ، وأودع ذلك فى كتاب أسماه « أيام فى أمريكا » .

لذا نجد أن معظم مؤلفاته فى هذه المرحلة ، تدور حول نقد الحياة المصرية والحياة العربية نقداً مريراً ، وتتسم عنده بطابع السخرية ، حيث كان يهدف إلى تغيير سلّم القيم فى الحياة المصرية بشكل خاص والحياة العربية بشكل عام .

إذاً ، تتمثل هذه المرحلة عنده فى موقفين رئيسين هما :

- موقفه من الحضارة الغربية وما يتبعها من : اعتناقه للوضعية المنطقية ، والالتزام بمبادئها ، وهى : الفلسفة تحليلية ، الفلسفة علمية ، محو الميتافيزيقا واعتبارها لغو ، اللغة المنطقية تطابق الواقع .

- موقفه من الحياة فى الوطن العربى بعامة ، وفى مصر بخاصة ، وفكرته عن الظلم الذى لحق بالإنسان العربى ؛ حيث صوّر ذلك فى مقالات أدبية ، سجل من خلالها انطباعاته فى ذلك الحين ، ويتجسد هذا الموقف فى :

كتابة نماذج من أدب المقال ، وموقفه من التراث العربى - فى هذه المرحلة - موقف الرافض له الداعى إلى نبذه .

وفيما يلى تفصيل ذلك :

١ - اعتناقه الوضعية المنطقية

اعتنق الدكتور زكى محمود ، « الوضعية المنطقية » عام (١٩٤٦) ، أثناء وجوده فى إنجلترا للدراسة ، حين استمع إلى محاضرة عن « الوضعية المنطقية »[١] ألقاها د. ألفرد آير ، بمناسبة تعيينه رئيساً لقسم الفلسفة بجامعة لندن ، وجد فى هذه الفلسفة ما يناسب اتجاهه العلمى التجريبى ، وقد عبّر عن ذلك بقوله : « ما أن تلقيت الفكرة الأساسية فى هذا الاتجاه حتى أحسست بقوة أننى خلقت لهذه الوجهة من النظره» . (قصة عقل ، ص ٥٦) .

وقد تبدى هذا الاهتمام عند الدكتور زكى نجيب محمود « بالوضعية المنطقية » والدعوة إليها فى كتبه الأساسية الثلاثة التى تعبّر عن موقفه الفلسفى ، وهى : « المنطق الوضعى » بجزئيه و « خرافة الميتافيزيقا » و « نحو فلسفة علمية » .

و «الوضعية المنطقية» حركة فلسفية معاصرة ، سميت بهذا الاسم ؛ لأن أنصارها « وضعيون » بمعنى أنهم كالعلماء يريدون للإنسان أن يقف بفكره عند الحدود التى

---

(١) أما مفهوم « الوضعية المنطقية » عند الدكتور زكى نجيب محمود ، فيبدأ بأولى اللفظتين : (الوضعية) بأنها كانت أسما على مذهب فلسفى بلغ قمة ازدهاره فى فرنسا فى أواسط القرن التاسع عشر على يدى فيلسوفهم « أوجست كونت » ، وخلاصة دعوته هى أن النظرة العلمية الحديثة تقتضى أن تنحصر رؤية الباحث العلمى فى حدود ما هو واقع ، أى فى حدود ماهو ظاهر لأعضاء الحس ، وأدوات التجربة ، أما لفظة « المنطقية » فيقصد بها أنه قبل مراجعة الظواهر الطبيعية لمعرفة الصواب أو الخطأ فيما يقال عن تلك الظواهر - يكفى تحليل البناء اللفظى نفسه للعبارة المقولة عن إحدى ظواهر الطبيعة (قصة عقل ، ص ٩٣ - ٩٤) .

يستطيع عندها أن يقيم علمه على تجاربه وخبراته ، وأن يثبت صدق أقواله اثباتاً يستند إلى الملاحظة الحسية ، إذاً فلا يجوز أن يجاوز بشطحاته « التأملية » هذه الحدود ، بحيث يزعم ما ليس في وسعه أن يستند فيه إلى الخبرة الحسية . وهناك أسماء أخرى ترتبط عادة باسم « الوضعية المنطقية » ، من بينها «المنطقية التجريبية» و « التجريبية العلمية » و « المنطقية التجريبية الجديدة » .

يُعتبر اعتناق الدكتور زكى « للوضعية المنطقية » نقطة تحول عنده من الإيمان «بالماوراء» إلى الأخذ بمبادئ « الوضعية المنطقية » والتزامه بها ، ويجدر بنا أن نستمع إليه وهو يقول : « لما كان المذهب الوضعى بصفة عامة - والوضعى المنطقى الجديد بصفة خاصة هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمى ، كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة فى معاملهم ، فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه ، وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات فأمحو منها لنفسى ما تقتضينى مبادئ المذهب أن أمحوه ، وكالهرة التى أكلت بنيها ، جعلت الميتافيزيقا - أول صيدى - جعلتها أول ما أنظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية ، لأجدها كلاماً فارغاً لايرتفع إلى أن يكون كذاباً » (المنطق الوضعى ، مقدمة الطبيعة الأولى ، ١٩٥٠) .

فالوضعية المنطقية بهذا المعنى سعت إلى استبعاد الميتافيزيقا المتعالية من الفلسفة التجريبية المعاصرة ، ومن تيارات الفكر العلمى السائد ، وضربت مثلاً أعلى فى أن يكون التفكير دقيقاً ، وأن تكون اللغة واضحة ، فالتحليل المنطقى لعبارات اللغة - من وجهة نظر الوضعيين المنطقيين - يكشف لنا إذا كانت اللغة تعانى من أى تناقض فى داخلها أولاً ، ويكشف لنا ، ثانياً ، ما إذا كانت تحمل معنى ما .

الدكتور زكى نجيب محمود أول من قدم إلى الفكر العربى اتجاهاً عريضاً فى الفلسفة الغربية ، لم يكن معروفاً لديه من قبل ، وهو الاتجاه « الوضعى المنطقى » ، وفسّره وأوضح ركائزه بلغة سهلة مفهومة .

---

(١) إذا أراد القارئ مزيداً ... يراجع د. زكى نجيب محمود . قصة عقل ، ص ٢٣٤ ..) .

يقول الدكتور محمود ، في مقدمة كتابه « المنطقي الوضعي » « يعد ديفد هيوم أباً لحركة فلسفية تعاصرنا اليوم ونعاصرها ، وهي الحركة التي يُطلق عليها أنصارها «الوضعية المنطقية» ... إلى هذه الحركة الفلسفية أنتمي » ، وهنا لابد من طرح هذا السؤال : « لماذا صار المفكر المصري منطقياً وضعياً ، ولم يصبح نصيراً لاتجاه فلسفي آخر » ؟

٢ - موقف زكي نجيب محمود من التراث العربي في مرحلته الفكرية الأولى

أما موقف الدكتور زكي نجيب محمود « الوضعي المنطقي » من التراث العربي الإسلامي في مرحلته الفكرية الأولى هذه فقد كان موقف الرافض له ، الداعي إلى نبذه نبذاً تاماً ، ويردد ما قاله هيوم "David Hume" بأن الوسيلة الوحيدة التي ينتفع بها من التراث هي « أن يلقى في النار » ، (قصة عقل ، ص ٦٨) وبهذا الرأي نلاحظ أنه يعتبر التراث العربي الإسلامي قضية عديمة الفائدة بالنسبة إلينا في وقتنا الراهن ، وذلك عائد من وجهة نظره إلى الاختلافات العميقة بين اهتمامات أولئك الأسلاف التي يجسدها التراث ، وبين اهتماماتنا نحن . ويرى أن دراستنا للتراث دراسة واعية تنتهي بنا نفسها إلى ترك مادة التراث من حيث هي مضمون فكري بذاته وخصائصه » (المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري ص ٢٣٤) .

كما كان الرأي عنده أيضاً في هذه المرحلة ، أنه لا أمل في حياة فكرية معاصرة ، إلا إذا بترنا التراث بتراً ، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علماً وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم ، وذلك لأنه يرى أن الفارق كبير جداً بين حياتنا وحياة الأسلاف ، وأن المشكلات التي نعيشها في واقعنا الراهن تختلف كلياً عن تلك التي يكشفها لنا التر اث ، إنها في أغلب الأحيان دينية ، أو ذات طابع وثيق الصلة بالعلاقة بين عالم الأرض وعالم السماء . وبين الإنسان والله ، على حين أن المشكلات التي نعيشها اليوم هي مشكلات اجتماعية ...تنصب أساساً على العلاقة بين الإنسان والإنسان ، ويجسد هذا الرأي قوله : «وواضح أننا منذ البداية واجدون أنفسنا بين جماعات تدير اهتماماتها على مشكلات دينية ، مأخوذة من زاوية بعيدة ... عن المجال الفكري الذي يتحرك فيه هذا العصر ، ومن يريد العيش فيه» ، (تجديد الفكر العربي ، ص ١٠٥) .

فسؤالنا المطروح الذى نبحث له عن جواب هو : « على أى نحو يكون التمسك بتراثنا الدينى والثقافى العربى ممسكاً لنا من الانهيار والهزيمة والدمار ؟ » (تجديد الفكر العربى ، ص ٣٤) ويقول أيضاً : « إلى أى حدّ يتشابه أو لا يتشابه عصرنا ومشكلاته مع عصر أسلافنا ومشكلاته ؟ وفى عبارة أخرى ... إلى أى حد أستطيع أن أجد العون على حل مشكلاتنا العصرية عند أسلافى ؟ ... وأجدر بهؤلاء الأبناء أن ينشطوا بالفكر كما نشط الآباء ، ولكن فى مشكلاتهم هم ، وبعقولهم هم ، لا فى مشكلات الآباء ولا بعقول الآباء وحلولهم » (تجديد الفكر العربى ، ص ٨٥ - ٨٦) .

وعن هذه التساؤلات جميعها يجيب الدكتور زكى محمود بقوله : « بدل مجملها على رأى نراه مرجحين لصوابه ، وهو أن التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته ، لأنه يدور أساسًا على محور العلاقة بين الإنسان والله ، على حين أن ما نلتمسه اليوم فى لهفة مؤرّقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان » (تجديد الفكر العربى، ص ١١٠) .

لقد نظر الدكتور زكى - فى مرحلته الفكرية الأولى هذه - إلى التراث بمنظار «الوضعية المنطقية» التى هيمنت على تفكيره فى تلك المرحلة ، فاعتبر التراث حصيلة مجموعة متناقضة من الآراء ، والأفكار تمثل إنتاج الماضى بسلبياته وإيجابياته ، فهو ليس سوى حصيلة إنتاج متخلف ، ويجب التخلى عنه برمته ، وفى هذا المعنى نجده يقول : « التراث منطوى على أضداد ومتناقضات ، فعلى الداعين « بغير حذر » ، إلى وجوب العودة إلى التراث ، أن يحددوا أى هذه الأضداد والمتناقضات يريدون ، أم يريدون أن ندخل فى الصورة كما هى لنتخبط اليوم ، كما كانوا يتخبطون بالأمس ؟ » (تجديد الفكر العربى ، ص ١٥٨) .

ما نفهمه من هذا ، هو أنه يعتبر « التراث العربى الإسلامى برمته قضية عديمة الفائدة بالنسبة إلينا فى وقتنا الحاضر ، وذلك بسبب الاختلافات العميقة بين اهتماماتنا فى الوقت الحاضر ، واهتمامات أولئك الأسلاف التى يجسدها هذا التراث من حيث هى مضمون فكرى بذاته وخصائصه » . (المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ، ص ٢٣٤) .

وبناء عليه ، أخذ الدكتور زكى نجيب محمود يدعو إلى الانتقال من فكر قديم إلى فكر حديث يدور حول الموضوعات والمفهومات العصرية الجديدة ، ويدعو الجيل الجديد من الأبناء إلى التفكير فى مشكلاتهم الراهنة ، وأن يفكروا فى حلولها بعقولهم ، لا بعقول الأجداد ومشكلاتهم . ولكن كيف ؟ كيف ننتقل من فكر قديم إلى فكر حديث ؟ وللإجابة عن سؤاله هذا يقول : « بأنه لا تحول إلا إذا بدأناه من الجذور ، من المبادئ نقتلعها لنضع مكانها مبادئ أخرى ، فنستبدل مُثُلاً عليا ـ جديدة بمُثل كانت عليا فى أوانها ولم تعد كذلك ، ولا ضير علينا فى شىء من ذلك ، فأسلافنا قد صنعوا الصنيع نفسه : استبدلوا مبادئ بمبادئ وأفكاراً بأفكار ... ولا نريد إلا أن نكون خير خلف لخير سلف » (تجديد الفكر العربى ، ص ٢٠٤) .

يشك الدكتور زكى نجيب محمود فى قيمة التراث الفعلية ، ويرى أنه ليس أكثر من ألفاظ جوفاء خالية من المضمون والمفهوم العصرى .

ويوضح الدكتور زكى موقفه من التراث بقوله : نحن لا نذكر هذا لننقص من شأن الأقدمين ، بل نذكره لنؤكد أن هؤلاء الأقدمين كانوا يصدرون عن « مبدأ » فى تصورهم للعلم والتعليم ، فإذا جئنا نحن فى عصر تغيرت ظروفه على النحو الذى نرى ، فهل يجوز أن نبقى على المبدأ نفسه ؟ (تجديد الفكر العربى ، ص ٢٠٣-٢٠٤) . ويؤكد فى الوقت نفسه على أن مادة التراث فى الوقت الحاضر ما هى إلا مجموعة من الألفاظ التى لا تزيد على كونها ألفاظاً ، ولم تكن اللغة فى ثقافة العرب أداة للثقافة ، بل كانت هى الثقافة نفسها ، فأنت مثقف بلغ القمة إذاً أنت أجدت الاهتمام باللغة فى مفرداتها ومترادفاتها ، وفى نحوها وصرفها ، وفى رواية نثرها وشعرها ، (تجديد الفكر العربى ، ص ٨١) .

ولا تقتصر مشكلة التشكيك عنده على مضمون المؤلفات والمجلدات التراثية ، بل تمتد إلى« اللغة » التى كتب بها التراث ، ويرى أن أسلوب الكتابة التى كتب بها التراث كان يتفق ومزاج من لم يرد أن يعمل شيئاً ، فهو فى فراغ يملؤه بالزخارف ، لكنه ضرب من الكتابة لا يصلح أداة فى عصرنا تصل بين كاتب وقارئ فيما يراد عمله بالنسبة للأوضاع الحياة اليومية الجارية » (تجديد الفكر العربى ، ص ٢٢٠) ، وينطلق الدكتور زكى فى موقفه هذا من اللغة ، من المقومات والأسس التى استمدها من

« الوضعية المنطقية » ؛ إذ يرى أن اللغة التى كتب بها التراث والتى مازالت تستخدم من قبلنا كلغة فصيحة هى من النوع الذى لا يربط الألفاظ بالواقع الذى نعيش فيه ، بل من النوع الذى يربط الألفاظ بعضها ببعض مما أحدث - من وجهة نظره - فجوة كبيرة بين الحياة التى نعيشها فى دنيا الواقع من جهة ، وبين اللغة الفصيحة من جهة أخرى ؛ إذ يوجد عدد كبير من الألفاظ الجوفاء التى لا يرتبط مضمونها بالواقع الحسّى .

يضاف إلى ذلك أن الدكتور زكى نجيب محمود تحدث عن « اللاعقلانية » التى احتاجت العالم العربى فى هذه المرحلة ، حيث يقول : « اجتاحت جماهير الناس موجات من اللاعقلانية الهيمانية ، بل ربما كانت هذه اللاعقلانية مغروزة فى طبائعها كألوان جلودها ... فجماهيرنا دراويش بالوراثة ، فإذا عقل بعضهم كان ذلك قبساً دخيلاً على طبع أصيل ، ولا عجب أن تروج فيها « الخرافات » و « الكرامات والخوارق بأسرع من رؤية البرق إذا لمع » . (تجديد الفكر العربى ، ص ١٦٣) .

وشبيه بهذا الموقف موقفه من الفن العربى ، بما يتسم به من طابع شكلى هندسى ... ويعتبر هذا الطابع الشكلى خاوياً فارغاً يعبر عن الاهتمام بالمظهر أكثر من الجوهر ؛ إذ يقول : « وجاءت حياتنا الفنية انعكاساً لهذه النظرة الشاملة التى تعلى من شأنه الخارج على حساب الداخل ، فالمعيار يهبط عليك من علٍ ولا ينبثق من طويتك ، فكانت الأولوية فى حياتنا الفنية كلها - بوجه عام - هى لسلامة « الشكل » لا لحيوية « المضمون » ، فالرسوم أشكال هندسية ، والقصائد تفعيلات موزونة ، وتسربت هذه الشكلية إلى مناشط الحياة جميعاً ، فمادمت قد حافظت على الشكل المقبول - عند القانون أو الشرع أو العرف - فقد أديت واجبك ، بغض النظر عما ينطوى عليه هذا الشكل من لباب الفعل نفسه ، وما يؤدى إليه من نتائج ضارة أو نافعة ، المعول عندنا على « المظهر » لا على الحقيقة ، فأظهر للناس فى أوضاع الغنى تكون غنياً ، وفى أوضاع الحرية تكون حراً ، وفى أوضاع العالم تكون عالماً ، المهم هو أن يسلم «الشكل » من الشوائب ، هذا بالطبع يحتاج إلى مهارة وبراعة ، ولهذا كان السذّج منا الذين يتعالون على « الشكل » بحثاً عن المضمون وحقيقته سراعاً إلى السقوط فالموت » (تجديد الفكر العربى ، ص ٢٩٨ - ٢٩٩) .

إذاً ، نلاحظ - من خلال هذا النص - أن الدكتور زكى محمود ينتقد واقعنا فى العالم العربى فى ذلك الحين، من حيث اعتماده الشكلية والمظهرية دون المضمون والحقيقة فى الحياة التى نعيشها ، ونقده هنا يتسم بالسخرية عندما يصف الناس الذين لديهم وعى بالواقع والحقيقة ويهتمون بالمضمون « بالسذج » الذين لا يعمرون كثيراً فى الحياة ، وهو كعادته ناقد نيّر وداعية للإصلاح فى آن معاً ، فهو يدعو للتخلص من هذه الجذور العميقة فى تاريخنا العربى ، إذا ما أردنا مواطن عربى من نوع آخر أو من نوع جديد فهو قد حاول أن ينظر إلى التراث نظره عاقلة ، وأن يتحدث بشجاعة لم نعهدها بغيره عن التناقض فى كثير من القضايا والمواقف فى المجتمع العربى .

كذلك من الأمور التى ينتقدها الدكتور زكى نجيب محمود فى مجتمعنا العربى « الازدواجية » بين القول والعمل ؛ إذ يقول : « ليست الأحداث عندنا مرهونة بأسبابها الطبيعية إلا ونحن فى قاعات الدرس بالمدارس والجامعات ، حتى إذا ما انصرف كل منا إلى حياته الخاصة فى داره أو فى المجتمع ، أفسح صدره لكل خرافة على وجه الأرض يقبلها راضياً مغتبطاً مؤمناً مصدقاً ، وإذا كان هذا شأن العلماء منا والدارسين فماذا نتوقع لشأن سواد الناس أن يكون ؟ ... لأننا ذو طبائع لا نربط بين الأحداث وأسبابها الطبيعية إلا ونحن فى قاعات الدرس بالمدارس والجامعات ، وهذا على أحسن الفروض » (تجديد الفكر العربى ، ص ٦٠) .

وهذا يعنى أنه يعتبر أننا شعب لا نربط بين الأحداث وأسبابها فى حياتنا العلمية ، وأن الدراسة والعلم الذى نتعلمه يبقى نظرياً لا يتعدى حدود دراسته إلى مجال الحياة ، ويعمم صفة التصديق من أصحاب الكرمات على العلماء والمفكرين ، كما يعممها على عامة الناس . إننا مازلنا فى مرحلة السحر والخرافة : أى الجهل ، ويأسف الدكتور زكى لهذا الوضع ، الذى مازلنا به بعيدين عن العالم وعن العقل ، الذى يقدسه ويدعو إليه ، وإلى استخدامه فى حل مشكلاتنا الراهنة يقول : « فهل أقول إننا فى حياتنا الثقافية مازلنا فى مرحلة السحر التى تعالج الأمور بغير أسبابها الطبيعية ؟ (تجديد الفكر العربى ، ص ٦١) .

بناء على ما سبق نرى أن الدكتور زكى نجيب محمود حاول أن ينظر إلى التراث العربى نظرة عاقلة ، وأن يتحدث عن التناقض فى كثير من مواقف حياتنا الواقعية . ويعلّق الدكتور فؤاد زكريا بقوله : « ولو شئت أن ألخص فى كلمة واحدة ذلك الانطباع الذى يخرج به المرء من قراءة الأجزاء النقدية من كتابات الدكتور زكى نجيب محمود ، إن هذه الكلمة هى « الشجاعة » فالمؤلف يتحدث حديثاً صريحاً فى موضوعات فرض عليها الجمود الفكرى ستاراً كثيفاً من الصمت أو من الاستسلام ، وهو يطبق منهجاً أثيراً لديه . منهج البحث عن المسلمات الكامنة وراء المعتقدات ، لكى يكشف عن مدى التناقض أو مدى التحجر فى كثير من القضايا والمواقف الفكرية التى لا تشيع بيننا ، إلا لأننا لا نجرؤ على مناقشتها (فؤاد زكريا ، تجديد الفكر العربى فى الميزان ، مقال ، زكى نجيب محمود ، فيلسوفاً وأديباً ومعلماً ، ص ١٠١) .

فقد أراد الدكتور زكى محمود أن يتعمق منطق التراث من الداخل ، بحيث نستطيع أن نستفيد من هذا التراث فى عصرنا الحالى ، عصر « العلم والمعرفة » ، لا أن نكتفى بالنظرة السطحية إليه - وكما يرى - لننظر إلى حياتنا اليوم وما تواجهنا من مشكلات أساسية ، لم يعد يصلح ما قد ورثناه من قيم مبثوثة فى تراثنا ، لسبب هو أنها لم تكن هى نفسها المشكلات التى صادفت أسلافنا ؛ حتى نتوقع منهم أن يضعوا لها الحلول ، هكذا كان الرأى عنده تجاه التراث فى مرحلته الفكرية الأولى . لكنه منذ - أوائل الستينيات - وبالتحديد منذ عام ١٩٦٠ ، عدّل وجهة نظره هذه واتجه نحو التراث العربى الإسلامى للدراسة والبحث ؛ ليبدأ مرحلة فكرية جديدة هى مرحلة الاهتمام بالتراث العربى الإسلامى .

ثانياً : مرحلة النضج والاهتمام بالتراث العربى الإسلامى

مرحلة الاهتمام بالتراث العربى الإسلامى ، هى المرحلة الفكرية الثانية عند الدكتور زكى نجيب محمود - فى هذه الدراسة - وقد بدأت عنده منذ عام (١٩٦٠) فى كتابه « الشرق الفنان » حين يعلن فيه « إن فى العالم طرفين مختلفين من حيث النظرة إلى الوجود : طرف منهما يتمثل فى الشرق الأقصى ، الهند والصين وما جاورهما ، ويتمثل الآخر فى الغرب ، أوروبا وأمريكا ، وبين الطرفين وسط يجمع بين

طابعيهما هو الشرق الأوسط (زكى نجيب محمود ، الشرق الفنان ، ص ٣) . ويقارن الدكتور زكى بين الشرق والغرب من حيث طابعهما الأصيل ، فيجد أن طابع الشرق الأقصى الأصيل « هو النظر إلى الوجود الخارجى ببصيرة تنفذ خلال الظواهر البادية للحس إلى حيث الجوهر الباطن ، فيدرك ذلك الجوهر بحدس مباشر ، هذه النظرة ... هى وقفة من يدرك العالم بروحه لا بعقله ، وأما الغرب بطابعه الأصيل .. هو النظر إلى الوجود الخارجى بعقل منطقى تحليلى ... ولابد لمثل هذه النظرة من السير فى خطوات استدلالية ... تلك هى نظرة العالم ، هذه التفرقة تجعل من « الشرق فناناً » يدرك الحقيقة بذوقه ، ومن « الغرب » عالماً يدرك الحقائق بالمشاهدة والتجربة والتحليل والتعليل ... يلتقى الطرفان بالشرق الأوسط طوال عصوره التاريخية .

فهو فى توجهه نحو التراث فى هذه المرحلة ، ينظر إليه من منظور « الوضعية المنطقية » الذى يجعل العقل يتمثل فى خطوات استدلالية تبدأ من المقدمات إلى نتائجها ، بالمشاهدة الحسية من خلال الحواس ، ثم استخدام أسلوب التجربة والتحليل والتعليل بواسطة العقل ، وقبولها أو رفضها حسب مطابقتها للواقع ... وهكذا فقد جمع بين نظرة الشرق الأقصى الروحية ، ونظرة الغرب العلمية معا فى الشرق الأوسط . وهو نفسه يعلن عن هذا التوجه الجديد نحو التراث فى أوائل الستينيات - بقوله : « كانت فاتحة الستينات فى حياتى الثقافية معركة فكرية خفيفة » . (أفكار ومواقف ، ص ٤٧) . وذلك بعد أن كانت فى مرحلته الفكرية الأولى قد اتجه نحو حضارة الغرب اتجاها مطلقاً ، وكان الرأى عنده « لا أمل فى حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بتراً ، وعشنا مع من يعيشون فى عصرنا علماً وحضارة ، ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم ، (تجديد الفكر العربى ، ص ١٣) .

بعد أن كان يعد التراث العربي برمته مسألة عديمة الفائدة بالنسبة إلينا فى وقتنا الحاضر ، ولابدَ من تركه راقداً فى أجداثه حتى يموت ، إلا أنه غيَّر موقفه هذا أثناء مروره من مرحلة الشباب إلى مرحلة النضج ، وبعد اطلاعه على بعض تراثنا الفكرى أدرك بعقله الواعى ، وبصيرته الثاقبة أن احتذاء الغرب وحده لا يكفى ، وأنه قد فاته جانب مهم من جوانب الفكر الإنسانى ، هو الفكر العربى الإسلامى ، وأنه لابدّ له من المحافظة على هويته العربية من حيث هى أساس للبناء الثقافى العربى الجديد . كيف حدث

له ذلك ؟ وكيف يمكن أن يتداركه ؟ هذا ما عبّر عنه في مقدمة كتابه « تجديد الفكر العربي » حين قال : « لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية ، فرصة طويلة الأمد ، تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل ، فهو واحد من ألوف المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي - قديم أو جديد - حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه ، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه ، ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواماً بعد أعوام ، الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب ، والفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ ، والفكر الأوروبي مسلاته كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ ، وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئه إلا أصداء مفككة متناثرة ، كالأشباح الغامضة ، يلمحها وهي طافية على أسطر الكاتبين » (تجديد الفكر العربي ، التقديم ، ص ٥) .

يصرّح هنا بأن تخصصه في الدراسة والتدريس ، قد حجب عنه جانباً هاماً من جوانب الفكر الإنساني ، إلا أنه تنبّه إلى هذا ... وأراد أن يتدارك الأمر ، ويصحح الوضع ، فأقبل على قراءة التراث العربي الإسلامي واستيعابه ، يعبّ منه عبّ العطشان ، ويغرف منه غرف النهمان ، ليستزيد من زاده ، ويعوض ما فاته . ويعبّر عن ذلك فيقول : « استيقظ صاحبنا - كاتب هذه السطور - بعد أن فات أوانه أو أوشك ، فطفق يزدرد تراث آبائه ازدراد العجلان ... هكذا أخذ صاحبنا وما يزال يعبّ صحائف التراث عباً سريعاً والسؤال ملء سمعه وبصره : « كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حيّ في عصرنا هذا ، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل ، في نظرة واحدة ؟ » (تجديد الفكر العربي ، ص ٦) .

وبهذا يكون الدكتور زكي محمود قد اتجه إلى التراث العربي الإسلامي بالدراسة والبحث ، وهو بهذا التوجه قد اتجه اتجاهاً عقلانياً جديداً ، جديراً بالتقدير والاحترام ، ولم يكن يحصل لديه لولا انتمائه العربي وغيرته على هذه الأمة وتراثها .

فهو قد استدرك خطأه ، وأراد أن يصحح الوضع ، فأقبل على قراءة التراث برغبة شديدة ، إذ يقول : « ثم سنحت لي تلك اللحظة المباركة ، التي امتلأت فيها بالعزم

المصمم على أن أتدراك ما فاتنى من الإلمام بتراثنا العظيم ، ما وسعنى ذلك من جهد محدود ، وبقية من عمر ، فأخذت أنضح مما حولى ينابيع ذلك التراث .. تدفعنى الرغبة الجامحة ، فى أن أكمل نقصا معيباً كان فى ثقافتى ، حتى انتهيت إلى محصول رأيت من الإخلاص للتاريخ الفكرى أن أعرضه على الناس فى كتب ومقالات » ، (أفكار ومواقف ، ص ٧٦ - ٧٧) .

وكان قد تسنى له هذا الاطلاع على التراث أثناء فترة اشتغاله بجامعة الكويت ، ما بين عامى (١٩٦٨ - ١٩٧٣) ، فحاول منذ ذلك الحين ، النظر فى ثقافتنا الموروثة من جهة ، وفى ثقافة العصر الذى نعيش فيه من جهة أخرى ، وقد تغير موقفه من التراث فى مرحلته الثانية نتيجة تطور الحركة القومية فى البلاد العربية فى ذلك الحين ، الداعية إلى تصحيح موقف الفكر العربى من الفكر الغربى ، فجعلته يدرك أن عدوّنا هو صاحب هذه الحضارة المعاصرة ، ويجب نبذه ونبذ حضارته ، فأخذ ينظر نظرة تعاطف مع الداعين إلى طابع عربى خالص ، يحفظ لنا سماتنا ، ويردّ عنا ما عساه أن يجرفنا فى تياره ، ويجعلنا خبر من أخبار التاريخ الماضى .

هكذا اتجه الدكتور زكى نجيب محمود نحو التراث العربى بالبحث والدراسة ، وقد ساعده على ذلك وجود مكتبة عربية يقضى فيها بضع ساعات فراغه خلال النهار - بجامعة الكويت - ومنذ ذلك الحين ، أصبح ينظر إلى التراث نظرة متعاطفة ، وأصبح يتعمق منطقه من الداخل بعد أن يتأمله من الخارج ، وهذا لابد له من الالتجاء إلى العقل حكماً يرجع إليه ، فى اختياره لعناصر من التراث .

ويسأل الدكتور فؤاد زكريا بقوله : « هل استطاع الدكتور زكى نجيب محمود أن يندمج فى هذا التراث كى يعالجه من داخله ؟ ألم يفرض المنظور الغربى نفسه عليه ، حتى بعد أن صدقت نيته على أن يعايش التراث العربى ويعطيه كل فرص الدفاع عن نفسه أمام محكمة العقل ؟ » (فؤاد زكريا تجديد الفكر العربى فى الميزان ، مقال : زكى نجيب محمود فيلسوفاً وأديباً ومعلماً ، ص ١٠٠) .

ويرى الدكتور فؤاد زكريا ، أن الالتجاء إلى العقل حكماً يرجع إليه الدكتور زكى نجيب محمود من أجل اختيار ما يصلح لنا ، وما لا يصلح من عناصر التراث ، وهو

ذاته دليل على أن المنظور الغربى ظل هو المتحكم لدى الدكتور زكى نجيب محمود ؛ إذ إن كثيراً ممن يندمجون فى هذا التراث اندماجاً أكمل قد يؤثرون على العقل معايير أخرى كالعاطفة والإيمان .

ونحن نوافق الدكتور فؤاد زكريا فى أن هذه العقلانية المكتملة فى النظر إلى التراث ، وفى الحكم عليه هى دليل على أن الدكتور زكى يحتفظ بموضوعيته إزاء هذا التراث ويتأمله ، وهو أقرب إلى المحايد منه إلى النصير العاطفى المتحمس .

هذا ، ويصور لنا الدكتور زكى نجيب محمود رجوعه إلى التراث فى مرحلة متأخرة نسبياً من حياته ، بأنه رغبة منه فى استعادة التوازن الفكرى لدى مثقف ظلت عنده كفة الثقافة الغربية راجحة طوال الجزء الأكبر من حياته ، هذا التوجه العقلانى الجديد يكمل عنده - كما أرى - اتجاهه العقلانى نحو حضارة العصر .

كان الدكتور زكى نجيب محمود لدى اطلاعه على التراث العربى القديم قد اكتشف فيه جوانب إيجابية أصيلة ، فأعجب بها ، وأحسّ فى نفسه شىء من الحيرة ، فأصبح سؤاله المطروح هو : كيف يحتفظ بدعوته إلى الأخذ بمقومات الحضارة الغربية ، مع احتفاظه فى الوقت عينه بالعناصر المضيئة التى لاحت له بين التراث المتراكم ؟ (عبد الفتاح فؤاد ، « الدكتور زكى نجيب محمود موقفه من السلفية والمستقبلية » مقال : زكى نجيب محمود فيلسوفاً وأديباً ومعلماً ، ص ٢١٣) .

فهو هنا يحاول البحث عن صيغة تجمع الطرفين فى وعاء واحد ، يلتقى فيها تراثنا القديم مع حياتنا المعاصرة ، وهذا الموقف يتطلب منه تحليل كل من التراث وحضارة العصر ... ثم القيام بعملية انتقاء من هذا وذاك ، لتصبح لنا حياة عربية ومعاصرة فى آن واحد .

فقسم التراث العربى القديم إلى قسمين : قسم معقول يتمثل فى نظرتهم العقلية إلى الأمور ، وهو القسم الذى يريد أن يستمر معنا فى حياتنا الراهنة . وقسم لامعقول يتجسد فى النزعة اللاعقلية (العاطفية) التى تقتصر على الحياة للأفراد ، وهو القسم الذى يجب التخلى عنه - من وجهة نظره - وإهماله .

وبنظرة موضوعية عقلانية لديه ، يرى أنه لافائدة لدينا من بحث مشكلات الأسلاف ، لأن موضوعاتها انتهى أوانها وطويت مع الزمن ، ولأن موضوع مشكلاتنا الراهنة ، تختلف عنها تماماً . إلا أن دراستها تعود علينا بالنفع العظيم من حيث الحفاظ على كيان لنا عربى الخصائص ، بأن نأخذ عنهم نظرتهم إلى الأمور ، أى « أن نحتكم فى مشكلاتنا إلى المعايير نفسها التى كانوا قد احتكموا إليها » . «المعقول واللامعقول » فى تراثنا الكفرى ، ص ٧) وهذا يعنى أنه يرى فى التراث صفات إيجابية ، كصفة العقلانية يجب أخذها عنهم ، وصفات سلبية يجب علينا التخلى عنها ، وهى التى تتجسد فى اللاعقلانية فى نظام الحكم ، من حيث الاستبداد بالرأى ، وسلطان الماضى على الحاضر ، وتعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات وغيرها ، وهو نفسه يتحدث عن هذه التقسيمة حين يقول فى كتابه المعقول واللامعقول : « فقد أردت بهذا الكتاب ... أن أقف مع الأسلاف فى نظرتهم العقلية وفى شطحاتهم اللاعقلية كليهما - فأقف معهم عند لقطات من حياتهم الثقافية ، لأرى من أى نوع كانت مشكلاتهم الثقافية ، وكيف التمسوا الحلول لها » (المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ، المقدمة ، ص ٨) .

وقد وجّه للدكتور زكى نجيب محمود كثيراً من النقد والتجريح ، من بعض نقادنا ، كرد فعل منهم ، نتيجة تقسيمه التراث العربى إلى معقول ولا معقول ، وذلك لأن كل ما يعلمه نقادنا للأسف الشديد عن الدكتور زكى بأنه تغريبى ولا ينادى إلا بفكر الغرب وحضارته ، وأنه لا يحب تراثنا ولا عروبته ، وما كان ذلك منهم - حسب ما أرى - إلا لأنهم لا يعلمون عنه شيئاً ، ولم يشغلوا أنفسهم بمتابعة تطوره الفكرى بجوانبه المختلفة ، ودراسة كتبه منذ عام (١٩٦٠) والذى تزيد على عشرين كتاباً تدور كلها حول بعث الفكر العربى وتجديده ، لكن الدكتور زكى محمود نفسه ، يعلن كعادته توضيحاً لموقفه ، عندما يشعر بسوء فهم لفكره ومقاصده ، فيقول : « إننى حين انصرفت بمعظم جهدى إلى دراسة التراث العربى فى أمهاته ... كان ذلك فى أواخر الستينات وما بعدها ، ولم أفعل ذلك وفى نيتى أن أكون عبداً لما أقرؤه ، ولا أن أكون سيداً متعالياً عليه ، كلا ... بل قرأت ما قرأته ، ليكون حكمى عليه قائماً على

معايير عصرنا نحن ... من حيث انتفاع الناس به ، وعدم انتفاعهم ، إننى قرأت ما قرأته من التراث العربى قراءة مثقف يعيش فى القرن العشرين ، ويتنفس فى مناخ حضارى له خصائصه ومقوماته ، ويريد أن يرى الحبل موصولاً بينه بين أسلافه ، لكنه فى الوقت نفسه يشعر بأنه ما كل ما عاشه أولئك الأسلاف صالح له هو ولزمانه ، ولكنه بحكم طبائع الأمور ذاتها ، أن يكون فى حياة الأسلاف كذلك ما يجوز - بل ما يجب - أن يبقى ليبقى الرباط ، فاللغة - مثلاً - هى نفسها ما كان يتحدث به الأسلاف ... إذن فهذا رباط يجب الحفاظ عليه ، ومع ذلك فحتى هذا الرباط ، ينبغى أن يستخدم فيما يخدم عصرنا نحن ، فأملأ أوعيتها علماً من علم العصر ، ووجداً من وجدان العصر » . (قصة عقل ، ص ٢١٦ - ٢١٧) .

فهو يرى أن ما كل ما عاشه الأسلاف ليس صالحاً لنا ولزماننا ، بل رسم خطاً فاصلاً بين جانبين منه ، أحدهما يصلح ليكون جزءاً من حاضرنا ، هذا الجانب يجب الحفاظ عليه . وأعطى مثالا على ذلك « اللغة العربية » ، التى نتحدث بها الآن ، وكذلك الأسلاف تحدثوا بها ، فهذا رباط يجب الحفاظ عليه ، شريطة أن نستخدمها استخداماً عصرياً من حيث مضمونها ، لكن نقادنا وللأسف قد حبسوا فكره فى قوالب «الميتافيزيقا » و «الوضعية المنطقية» على نحو ما يفهمها أصحابها فى إنجلترا وأمريكا .

إن تأمله التراث من الداخل ، والنظر فيه بعين العقل ، لنقف على الجانب الذى لم يعد صالحاً لزماننا لنعمل على إزاحته قبل الاستمرار فيه فى صورته الراهنة ، هى عقلانية لديه تحسب له ، لا عليه ، ويؤكد هذا الرأى فى مواقع كثيرة من كتبه ، لأنه يرى « من تراث الماضى ما يعرقل ، ومنه ما يحرك ويدفع ، وأغبى الغباء هو أن نغمض العين عن هذه الحقيقة الصارخة » ، (ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ١٠٥) .

إذاً ، هناك فى تراثنا العربى إلى جانب عوامل القوة ، عوامل أخرى تعمل فينا كأبشع ما يستطيع فعله كل ما فى الدنيا من أغلال وقيود ، وأنه على العرب المعاصرين أن يفكوا عن عقولهم تلك القيود ؛ لتنطلق حرّة نشيطة نحو النهوض « إنه لابناء إلا بعد أن نزيل الأنقاض ، ونمهد الأرض ، ونحفر الأساس القوى المكين » . (تجديد الفكر العربى ، ص ٢٧) .

هناك عـوامل يرى الدكـتـور زكى نجيـب محـمـود أنه لابد من التـخلص منهـا لكى تستقيم لنا المعرفة الصحيحة ، وهذا شرط ضرورى لها ؛ لأنه مهما يكن المصدر الأول للمعرفة ، يجب أن نمحوا أخطاءنا التى كنا قد وقعنا فيها قبل أن نستقى العلم من مصدره ، وهذا ما حرص عليه فلاسفة المنهج العلمى الجديد الذى تولاه الفيلسوف الفرنسى ديكارت والإنجليزى بيكون . هذه العوامل تتجسد فى تراثنا ، فى استبداد نظام الحكم بالرأى ، وسلطان الماضى على الحاضر ، وتعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات .

١- احتكار الحاكم لحرية الرأى : إن احتكار الحاكم لحرية الرأى ، واستبداد الحاكم برأيه ، وتنكيله بصاحب الرأى المخالف ، من أبرز مآخذ الدكتور زكى على التراث العربى ؛ لأنه يعتبر ذلك معناه القضاء على الكرامة الإنسانية ، فالحاكم لا يقبل سوى رأيه الخاص ، وهو الجزء الذى يدعو إلى طمسه ليموت ، وفى هذا نجده يقول : « فلقد يكون للأمير أو للوزير رأى ، فيكون عندئذ الويل لمن خالف » (تجديد الفكر العربى ، ص ٣٤) . « وأن أُس البلاء فى مجال الفكر ، هو أن يجتمع السيف والرأى الذى لا رأى غيره فى يد واحدة » (تجديد الفكر العربى ، ص ٣٣) ، أن الحاكم لا يقبل سوى رأيه الخاص وأن صاحب السلطان هو فى الوقت نفسه ، أو بسبب سلطانه السياسى صاحب « الرأى » ، لا أن يكون صاحب « رأى » لكى يكون لغيره من الناس آراؤهم ، ويستشهد على ذلك بأمثلة من القضايا التى عرفت فى تاريخ الإنسانية ، منها : محاكمة الخليفة المهدى للشاعر بشار بن برد » (تجديد الفكر العربى ، ص ٣٤) . وإذا لم يسمح له بالدفاع عن نفسه .« ومحنة القرآن الكريم » أقديم هو أم حديث ؟ ... » (تجديد الفكر العربى ، ص ٣٦) . ويحاول مفكرنا من خلال هذه الأمثلة وغيرها ... أن يجعل صفة الاستبداد بالرأى سمة طبيعية فى شخصية الإنسان العربى بالفطرة ، يمارسها الحكام على المحكومين ، ويدعو فى المقابل إلى تطبيق أسلوب الحوار الحر تطبيقاً عملياً على أرض الواقع ، وأن لا يبقى هتافات وشعارات نظرية جوفاء لا تعرف للتطبيق سبيلاً . « إن الأصل فى الفكر - إذا جرى مجراه الطبيعى والمستقيم - هو أن يكون حواراً بين « لا » و «نعم» ، ويسعى الدكتور زكى محمود إلى حوار متعادل الأطراف لا يأمر فيه أحد أحداً ، ولا يطيع فيه أحدٌ أحداً إلا بالحق ، وبذلك تكون الأسس الجديدة المرجوة ، هى أسس الحوار الذى تتعادل فيه

قامات الناس ... أما الأسس التى يراد لها الزوال ، هى تلك التى يجيء فيها الفكر من عل لتهبط كالقدر على رؤوس الناس . إن البلاء فى مجال الفكر - من وجهة نظره - هو أن يجتمع السيف والرأى الذى لا رأى غيره فى يد واحدة ، ويؤكد ذلك قوله : « لا لم يكن فى ساحة الفكر عند الأسلاف حوار حرّ إلا فى القليل النادر ، وفى مواقف لم تكن بذى خطر كبير على سلطة الحاكم ... » (تجديد الفكر العربى ، ص ٤٦) . لأن ذلك الحوار - كما يرى - لا يتم إلا بين أنداد ذوى قامات متقاربة ، وأوزان متكافئة . أما ساحاتنا فلا تعرف هذا التكافؤ ولا ذاك التقارب فى الأوزان والمقامات - اللهمّ فى المبادىء النظرية التى كادت لا تشهد العمل والتطبيق » (تجديد الفكر العربى ، ص ٤٦) ، فهو بهذا يقر أن الاستبداد صفة طبيعية يمارسها الحكام على المحكومين .

نلاحظ من خلال آرائه التى وردت هنا ، أن الدكتور زكى نجيب محمود كان شجاعاً وأميناً فى أطروحاته للقارىء ، ولم يحجم عن كشف التحريمات وإبرازها ، وعن مواجهة العيوب وتسمياتها بأسمائها الحقيقية ، لقد كان شجاعاً فى طرحه لمثل هذه القضايا التى لا يجرؤ على مناقشتها إلا القلة النادرة منا ، فهو ينظر دائماً بمنطق العقل ، والبصيرة الواعية ، بهدف الإصلاح ، والسير نحو الأفضل .

٢- سلطان الماضى على الحاضر : يقول الدكتور زكى : «سلطان الماضى على الحاضر ، بمثابة السيطرة التى يفرضها الموتى على الأحياء ، وقد يبدو غريبا أن يكون للموتى مثل هذه السيطرة ، مع أنه لم يبق منهاْ إلا صفحات مرموقة صامتة » (تجديد الفكر العربى ، ص ٥١) .

فهو - كما نلاحظ هنا - يستغرب الإقبال الكبير على كتب التراث القديمة ، التى هى غالباً ما تروى عن الآخرين ، ويدعو إلى تخفيف تأثير هذا التراث على مسيرة العقل العربى فى الوقت الحاضر ، فهو يحاول أن يرفع العصمة عن الخطأ ، ويبطل قداسته حتى لا يشكل عائقاً بين الإنسان ، وبين ما جاءت به تطورات فى العلم والمعرفة ، ويعتقد أن الآلاف من المجلدات والمؤلفات التى وضعت فيه ، لا تضيف حرفاً واحداً جديداً ، لأنها كانت نقلاً من مؤلفات سابقة ، ولم يكن إلا عدد قليل من الأشخاص كان لإنتاجهم

أصالة وابتكار ، فهو يقول : « وأخذت أستعرض ضروب المؤلفات وصنوف الأعمال التى جعلت من أصحابها « علماء » استحقوا أن تفرد لهم هذه التواريخ كلها ، فلم أخرج بما يؤيد فكرة عندى سابقة كنت حصلتها من انطباعات متناثرة على مرّ الزمن ، وهى أنه باستثناء أصول قليلة جداً فيها أصالة وابتكار ، هناك الألوف من هذه المجلدات التى لا تضيف حرفاً واحداً جديداً ، فهى شروح ، وشروح للشروح ، وتعليق ، وتعليق على التعليق » (تجديد الفكر العربى ، ص ٥٥ - ٥٦) .

ويتساءل الدكتور زكى نجيب محمود حول إذا ما كانت كتب التراث العربى على هذه الصورة ، لماذا يكون لها كل ذلك التأثير الكبير على عقول مفكرينا العرب وحياتهم ؟ إنه فى الواقع لا يريد تقويم القديم بأكثر من قيمته النفعية ، حتى لا يقف فى سبيل سيرنا عقبة تحول دون التقدم نحو ما نريد أن نتقدم نحوه ، من تغيير للفكر وتبديل لأوضاع الحياة ، وهنا تظهر جلياً ضرورة وعى الإنسان بتراثه القديم ، وأن لا ينظر إليه وكأنه مقدس « معصوم من الخطأ ... » (تجديد الفكر العربى ، ص ٥٣) وبنظرة تحليلية فاحصة ، موضوعية ، يدعونا لأن نغير من نظرتنا إلى التراث العربى القديم ، لنرفع عنه سمة التقديس والعصمة من الخطأ ، حتى لا يعمل على إزالة الحواجز بين الإنسان العربى ، وبين حضارة العصر من علم ومعرفة ، لجعلها جزءاً من حضارتنا العربية ، وعدم قبول التراث القديم قبولاً أعمى دون فحصه وتمحيصه .

كما يدعونا الدكتوز زكى محمود لأن نغير من أسلوب « العلم » تعلماً وتعليماً ، فالعلم كله عندنا « يلقن » للمتعلم ، فإذا نبغ هذا المتعلم - مثلاً - أستاذاً بإحدى الجامعات ، أذنوا له « بالتلقين » ، فقد عنى من سبقونا ، وما نزال فى إثرهم ، نحن نعنى - بعمليتى « التلقين » لأنها هى عندنا سلفاً وخلفاً على حدٍّ سواء - التعلم والتعليم ... » (تجديد الفكر العربى ، ص ٥٧) .

٣ - تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات : وأما ثالث العوامل المقيدة لعقولنا عن *الأصالة ... فهو الميل الشديد الذى نحسه فى نفوسنا نحو تعطيل قوانين الطبيعية* ، ليست الأحداث عندنا مرهونة بأسبابها الطبيعية ، إلا ونحن فى قاعات الدرس .

أما فى الحياة الخاصة ، فتأخذ الخرافة مجال الصدارة ، ونشعر فى نفوسنا بميل شديد نحو أن تكون قوانين الطبيعة لعبة فى أيدى عدد من أصحاب القلوب الورعة ،

وحتى فى حياتنا الثقافية فما زلنا فى مرحلة السحر التى تعالج الأمور بغير أسبابها الطبيعية ، يقول : « فيكتفى أن يشاء الله الواحد من عباده أن يكون من الصالحين لينصرف « صلاحه » هذا - فى أوهام الناس - لا إلى شق الترع وبناء الجسور ورصف الطرق وإقامة المصانع ، بل لينصرف « صلاحه » نحو تعطيل أى قانون طبيعى شاء .. » (تجديد الفكر العربى ، ص ٥٧ - ٥٨) . نلاحظ هنا من خلال هذا الاقتباس أن الدكتور زكى نجيب محمود يريد أن يكون العقل حراً فى خدمة الإنسان فى دنيا الواقع الحسى الذى يعيش فيه ، وفى كل ما يعود على المجتمع بالخير والنماء ، لا أن يكون مكبلا بالأوهام والضلالات من أصحاب القلوب الورعة الساذجين ، كما يريد أن يسخر كل ما فى الطبيعة لخدمة الإنسان ، ونظرته هذه نابعة من مبادىء « الوضعية المنطقية » التى تدعو إلى الالتزام بالعقل الصارم ، وتؤمن بالحواس مصدراً للمعرفة الحسية فى دنيا الواقع والطبيعة ، الدكتور زكى نجيب محمود ينتقد بعض رجالات الفكر العربى المعاصر ، ويقارنهم مع السلف بقبولهم كل ما يروى لهم عن الأولياء الصالحين من خرافات وأوهام ، فيقول : « أسلافنا السذج إبان عصور الضعف وأقراننا المعاصرون فى عصر العلم ، كلاهما سواء فى قبول ما يحكى لهم من ذوى النوايا الطيبة والقلوب المؤمنة ، من يطير فى الهواء بلا أجنحة ، ومن يسير على الماء بلا حوامل ، كلاهما سواء فى تصديق ما يحكى لهم فى قدرة أصحاب الكرامات ... » (تجديد الفكر العربى ، ص ٥٩ - ٦٠) .

هكذا فإنه يأسف لحياتنا الثقافية هذه ، البعيدة عن العلم وعن العقل ، وأنها مازالت تسيطر عليها الخرافات والأوهام ، والخلاص من هذا الوضع - من وجهة نظره - هو أن نفصل بين جانبى تراثنا ، والتخلص من هذه العوامل المعيقة والمثبطة ، إن تعطيل القوانين الطبيعية معناه تعطيل العلم . إذا ما أردنا النهوض واللحاق بركب الحضارة الغربية المعاصرة . ولنعش تراثنا بإيجابياته وعقلانيته ، لابد لنا من التخلص من هذه المعوقات .

فصله بين شكل التراث ومضمونه

كان الدكتور زكى نجيب محمود قد غيّر موقفه من التراث فى مرحلته الفكرية الثانية هذه ، عمّا كان عليه فى مرحلته *الفكرية الأولى* ، وذلك بعد أن اتجه نحوه

دراسة وبحثا وتحليلاً ، إذ تبين له أن مشكلاتنا الراهنة من حيث مضمونها ، لم تعد هي نفسها مشكلات الأسلاف الفكرية ، فيقرر أن تراث الأسلاف من حيث مضمونه فقد مكانته في عصرنا الراهن .

وبناء عليه نجده يقول : « وإنه لينذر جداً أن يكون الانتقال الفكرى من عصر إلى عصر انتقالاً في المعانى العامة المجردة ، كما تدل عليها ألفاظ عامة يتداولها الناس فيما بينهم من أحاديث ومعاملات ، وإنما يكون الانتقال الفكرى فى تغيير المضمونات التى يقصد إليها المتحدثون والمتعاملون بتلك الألفاظ العامة والمعانى المجردة ، وبعبارة أوضح : أنه لو كانت الألفاظ العامة والمعانى المجردة كؤوساً ، ومضموناتها هى الشراب داخل تلك الكؤوس . أو لو كانت أطباقاً ، ومضموناتها هى الطعام فى تلك الأطباق ، فإن الكؤوس والأطباق هى التى لا تتغير من عصر فكرى إلى العصر الذى يليه ، وإنما الذى يتغير هو الشراب فى الكؤوس أو الطعام فى الأطباق ... » (تجديد الفكر العربى ، ص ١٧٦ - ١٧٧) . وهنا نلاحظ أن موقفه من التراث قد تغير ، فبعد أن كان ينظر إليه على أنه عديم الفائدة ويجب تركه برمته شكلاً ومضموناً ، نجده يفصل بين شكل التراث ومضمونه ، وأن « ما نأخذه من تراثنا هو الشكل دون مضمونه ، فقد نجد الأسلاف ذى وقفة يغلب عليها النظر العقلى ، فنأخذ عنهم هذه العقلانية فى النظر ، أما موضوعاتهم التى صبوا عليها الفكر المنطقى ، فلم تعد فى أغلب الحالات هى « موضوعاتنا » (تجديد الفكر العربى ، ص ١٠٢ - ١٠٣) .

فها هو يفصل بين شكل التراث ومضمونه ، إلى درجة أنه يُقرّ بإمكانية الأخذ بأحد الطرفين دون الآخر ، وذلك تبعاً لما نحتاج إليه ، ولما يتلاءم مع متطلبات وضعنا الراهن ، ويذكر على سبيل المثال ألفاظ « الفضيلة » و « العدالة » و « الحرية » . فهى من منطلق خبرته ألفاظ تبقى ولا تزول على مرّ العصور ، ولكن الذى يتغير هو المضمون الفكرى لها ... فقد تعنى « العدالة » فى عصر فكرى ما أن يقتص المظلوم من ظالمه ... ثم يتغير العصر ، فتصبح العدالة أن يقف بين الطرفين قاض محايد .. إلخ ، هكذا كانت نظرة الدكتور زكى نجيب محمود إلى المضمون ، أما بالنسبة إلى الشكل ، الذى هو عنده النظرة العقلية التى نظر بها الأسلاف إلى المسائل والمشكلات الفكرية ، فهو ما يتمثل فى قوله : « إنى لأزعم هاهنا بأن ما كان يميز العربى القديم

فى وقفته تجاه العالم من حوله ، هو أنه نظر إليه نظرة « عقلية » فإذا كان أمره هكذا ، ثم أردنا مواصلة السير على هدى من تراثنا لنربط حاضراً بماضٍ ، لزمت علينا الوقفة نفسها تجاه عالمنا ، فلئن كانت مشكلاتهم غير مشكلاتنا ، واهتماماتهم غير اهتماماتنا ، فذلك لا ينفى أن نصطنع النظرة التى اصطنعوها فتتحد معهم فى « وجهة النظر » وإن لم نتشابه وإياهم فيما ينظر إليه من مشكلات ومسائل » (تجديد الفكر العربى ، ص ٣٠٧ - ٣٠٨) .

وبعد أن قسم التراث إلى : «معقول» و «لا معقول» ... وفصل بين شكل التراث ومضمونه ، ودعا لأن نأخذ الشكل دون المضمون ، والذى يتمثل عنده بالنظرة العقلانية عند الأسلاف إلى المسائل والمشكلات الفكرية ، وذلك بالإضافة إلى دعوته للأخذ بالجانب المعقول من تراثنا ، أصبح السؤال المطروح لديه فى هذه المرحلة الثانية ، والذى يحاول أن يجد له جواباً مقبولاً هو : « كيف السبيل إلى دمج التراث العربى القديم فى حياتنا المعاصرة ، لتكون لنا حياة عربية ومعاصرة فى آن ؟ (تجديد الفكر العربى ، ص ٢٠) فكانت الإجابة عنده هى : « أن أبحث عن طرائق السلوك التى يمكن نقلها عن الأسلاف العرب ، بحيث لا تتعارض مع طرائق السلوك التى استلزمها العلم المعاصر ، والمشكلات المعاصرة » . (تجديد الفكر العربى ص ٢٠) .

هكذا أصبحت القضية التى تثير اهتمامه وتشغل تفكيره فى مرحلته الفكرية الثانية هذه ، هى قضية الجمع بين « الأصيل والمعاصر» فى حياتنا الراهنة : لتكون لنا حياة عربية ومعاصرة فى آن ، وظلت قضية « الجمع » هذه تقلقه ، وتشغل تفكيره - على حدّ تعبيره - ليل نهار ، إلى أن جاءته لحظة أدرك فيها الأساس الذى يمكنه الاستناد إليه فى عملية انتقاء العناصر الصالحة من التراث للانتفاع بها فى حياتنا الراهنة . وبينما كانت الحيرة تنتابه حول ما الذى نأخذه ؟ وما الذى نتركه ؟ من التراث العربى القديم ... ، فقد اهتدى للحل ، كما يقول : (وفجأة وجدت المفتاح الذى اهتدى به فى عبارة قرأتها نقلاً عن (هربرت ريد) قوله : (والقول هنا لهربرت ريد) : « إننى على علم بأن هناك شيئاً اسمه « التراث » ، لكن قيمته عندى هى فى كونه مجموعة من وسائل تقنية ، يمكن أن نأخذها عن السلف لنستخدمها اليوم ، ونحن آمنون

بالنسبة إلى ما استحدثناه من طرائق جديدة » ، فقد وجدت فى هذه العبارة مفتاحاً للموقف كله » (تجديد الفكر العربى ، ص ١٧) .

وفى الإجابة عن سؤاله : ماذا نأخذ من تراث الأقدمين ؟ يقول : نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً ، فيضاف إلى الطرائق المستحدثة ، فكل طريقة للعمل استحدثها الأقدمون ، وجاءت طريقة جديدة أنجح منها ، كان لابد من طرح الطريقة القديمة ووضعها على رف الماضى الذى لا يعتنى به إلا المؤرخون » (تجديد الفكر العربى ، ص ١٨).

وبهذا فهو يرى أن الثقافة - ثقافة الأقدمين أو المعاصرين - هى طرائق عيش . فإذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا فى معاشنا الراهن ، أخذناها ، وكان ذلك الجانب الذى نحييه من التراث ، وأما مالا ينفع نفعاً عملياً تطبيقياً فهو الذى نتركه غير آسفين .

وكذلك - كما يرى - أن نقف الوقفة نفسها من ثقافة معاصرينا من أبناء أوروبا وأمريكا . « المدار هو العمل والتطبيق » ، المدار هو ما يعاش به ، هو ما يستطاع سلكه فى جسم الحياة كما يحياها الناس ... ، فإذا ألفيت عند السلف طريقة تنفعنى اليوم فى بناء المنازل ، أو فى رصف الطرق ، أو فى إقامة الحياة الاقتصادية من زراعة وصناعة وتجارة ، أو فى طرائق التعبير « باللفظ » عما يريد الناس أن يعبّروا عنه .. كان ذلك الجانب الذى نحييه » (تجديد الفكر العربى ، ص ١٨) .

والمنهج الذى رآه الدكتور زكى نجيب محمود مناسب لعملية الانتقاء هذه ، هو منهج « برجماتى » به ننتقى من التراث ما يمكن تطبيقه عملياً فى الواقع الذى نعيش فيه . أما ما لا يمكن تطبيقه فمن العبث التمسك به ، وكان قد أعلن هذا فى كتابه « تجديد الفكر العربى » وما تلاه من مؤلفات أخرى كثيرة .

بهذا الموقف « العملى » « الانتقائى » « النفعى » الخالص للثقافة ، يحدد الدكتور زكى موقفنا من التراث القديم ، والحضارة المعاصرة .

وفى ضوء هذا يصنف محتويات هذا التراث ، بين ما فيها من تطورات عملية نافعة (عقلانية) وأخرى لا عقلانية .

ولا شك أن مثل هذه النظرة النفعية العملية الموضوعية تجسد منظار « الوضعية المنطقية » لديه ، أو « التجريبية العلمية » التى تؤمن بالمشاهدة الحسية ، وتعتبر الحواس مصدراً للمعرفة ، كذلك تؤمن بالتطبيق العملى أو ما يسمي بالواقع « العلمى التجريبى » .

أما عن التصورات اللاعقلية فى التراث - فهو يرى - أن أقصى ما يمكن أن يستفاد منها هو أن تكون « مادة للتسلية» ، ولا يقول «كما قال هيوم » فنقذف بها فى النار » ، وأصبحت المسألة عنده هى : ما الذى نأخذه أو ما الذى نتركه ؟ سواء من التراث أو ثقافة العصر ؟ ثم هل فى مقدورنا أن نقف الوقفة نفسها التى تنتقى وتختار ؟ » (تجديد الفكر العربى ، ص ١٤) .

أعلن الدكتور زكى نجيب محمود رأيه هذا فى كتابه « تجديد الفكر العربى » وما تلاه من مؤلفات ، وهنا يرى عبد الفتاح إمام ، بأن الدكتور زكى نجيب محمود ، منذ ذلك الحين ، أصبح يرفض التطرف والغلو فى شتى صوره ، ويرفض إهمال تراثنا بأسره ، والجرى وراء كل جديد ، ويعزز هذا الرأى قوله : فليس كل جديد تأتي به الحضارة الجديدة مقطوعا له بالصواب منذ أول ظهوره ، بل الأمر مرهون بالتجربة خلال الممارسة العملية ، إما ثبت ذلك الجديد ، وإما أهمل وترك ليزول » (عبد الفتاح إمام : « الدكتور زكى نجيب محمود وموقفه من السلفية والمستقبلية » مقال ، كتاب زكى نجيب محمود فيلسوفاً وأديباً ومعلماً ، ص ٢١٤) .

كما يرى عبد الفتاح إمام أيضاً ، أن الدكتور زكى نجيب محمود ، كره أيضاً فى شيخوخته المغالاة فى القول ، بأن شروق النهضة لا يكون إلا من الغرب وحده « ففى ثقافتنا العربية جوانب أساسية لا نستغنى عنها » (عبد الفتاح إمام ، المرجع نفسه ، ص ٧١) وفى مقدمتها العقيدة الدينية ، مصحوبة بالأركان الأساسية فى بناء الذات الإنسانية ، كاللغة ، وطائفة ضرورية من النظم والتقاليد » (عبد الفتاح إمام ، المرجع نفسه ، ص ٧) .

وبناء على وجهة النظر هذه ، فإن الدكتور زكى نجيب محمود يرى أن هناك مايمكن تعديله فى النظرة العربية ، حتى لا يتورط العربى فى ثبات يؤدى إلى ضعف

وعجز ، مبقياً على ثبات الجانب الذى لا بدّ من بقائه .. وليس هناك ما يمنع التفرقة بين مبادىء تتصل بالعقيدة فتبقى ، ومبادىء أخرى من صنع الإنسان فتخضع للتغيير إذا كان ازدهار الحياة يقتضى ذلك التغيير ، لأن ذلك فى الوقت نفسه سبيل إلى قدرة وقوة .. إلخ .

وهنا لابدّ من الإشارة إلى أن مواقف الدكتور زكى نجيب محمود من التراث - خلال المرحلتين الأولى والثانية - تبدو متناقضة ، ينقض بعضها بعضاً إلى درجة أن دارسها فى معظم الأحيان يجد صعوبة فى تحديد الموقف النهائى الذى استقر عليه فى هذا المجال ، وهو نفسه يعترف بهذا التناقض ، حين يقول : « فلا يبعد أن يجد قارئ مقالاتى والمستمع إلى محاضراتى العامة ، وإلى الندوات الفكرية التى شاركت فيها ، آراء متعارضة لايتسق بعضها مع بعض ، وذلك لأننى كنت فى كل لحظة صادقاً مع نفسى ، لكن هذه النفس التى كنت صادقاً معها فى تلك اللحظات المتفرقة ، لم تكن دائما على رأى واحد ، ولا على شعور واحد .. وكنت أنا فى كل مرة أطاوعها وأخلص لها ؟ (تجديد الفكر العربى ، ص ١٥) كما يقول أيضاً : « ... كثيراً ما وقعت فى أقوال متناقضة نشرتها فى لحظات متباعدة » (تجديد الفكر العربى ، ص ١٥) .

وتحليل ذلك راجع بالتأكيد إلى أن الخلفية الفكرية التى ينطلق منها الدكتور زكى نجيب محمود تتألف من مجموعة عناصر متداخلة (متنافرة) ترتكز على عدم استقرار الواقع الاجتماعى والسياسى للأمة العربية فى ذلك الحين ، مما جعله تارة يرى أن الوسيلة الوحيدة التى ينتفع بها من التراث هى «أن يلقى فى النار» ، وتارة أخرى يعلن أن هذا التراث فقد مكانته بالنسبة إلى عصرنا ؛ لأنه يدور أساساً على العلاقة بين «الإنسان والله» ، على حين أن ما نلمسه اليوم فى لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين « الإنسان والإنسان » ، وأنه ، ثالثاً ، يجعل منه مادة للتسلية فى أوقات الفراغ ، وفى هذا المعنى يقول : « تسألنى ماذا نحن صانعون بآدابنا وفنوننا ومعارفنا التقليدية كلها ، والتى كانت تحتكر عندنا اسم « الثقافة » ؟ فأجيبك بأنها مادة للتسلية فى ساعات الفراغ ، ولم أعد أقول مقلداً « هيوم » إنها خليقة أن

يقــذف بهـا فى النار .. » (تجديد الفكر العربى ، ص ٢٤١) وأخيـراً نراه بعـد ذلك يجعـل منه نبراساً يقتدى به ... إلخ .

وعلى الرغم مما قاله عن نفسه ، وما قاله عن الآخرون ، فى هذا المجال ، أقول : إننا إذا غضضنا النظر عن الجانب الشخصى الذاتى فى تقييم آراء ومواقف الدكتور زكى نجيب محمود ، ونظرنا إليها نظرة موضوعية عقلانية محايدة ، نجد أن هذا التناقض الذى لاحظناه عنده ، والذى هو نفسه اعترف به - مما يدل على أنه حقيقة مؤكدة - نجده قد أثمر فكراً وتحليلاً ونقاشاً بين قارئ مستفيد بقراءته ، ومؤيد يجدها أفكاراً مواتية لما فى عقله ونفسه ، بل ومعارض يحاور ويجادل ... وبالرغم من أن هذا التناقص أثار عليه بعض الانتقادات حتى درجة الهجوم واتهامه بالسلبية والتخريب تجاه التراث العربى ، فقد عمل على نهضة فكرية ، ويقظة عقلية لدى المثقفين العرب ، وذلك من خلال مناقشتها ونقدها وتمحيصها ، فالسلبيات دائماً - حسب اعتقادى - تثرى النقاش ، وتثرى الفكر كالإيجابيات سواء بسواء .

ومما هو جدير بالذكر ، أننا وجدناه بعد ذلك يحيد عن موقفه الذى يعتبر التراث مجموعة متناقضة من الآراء والأفكار ، كما أنه تخلى أيضاً عن موقفه الذى يعامل التراث على أنه كل متكامل ومتجانس ، يقبل كله أو يرفض كله .

كذلك تغيرت نظرته إلى الثقافة الغربية ، فتخلى عن موقفه السابق الذى يعامل الحضارة الغربية على أنها كلّ متكامل ، ويجب الأخذ بها دون تمييز بين ما يصلح وما لا يصلح الأخذ به ، وهنا مرة أخرى نرى أن تخليه عن التطرف والمبالغة فى مواقفه وآرائه من التراث ومن حضارة العصر على حد سواء ، هو مكرمة أخلاقية تحسب له ، وتدل على واقعيته وموضوعيته وعدم التمسك بآرائه حين يثبت خطأها ، أو عدم صلاحيتها ، إذ كان قد أدرك والإدراك (عقل) فيما بعد ، وحين اطلع عليها إطلاعًا مباشراً من خلال دراسته وتحليله ، أدرك أن التراث هو حصيلة نتاج عقلى تراكمى لحضارات الأمم والشعوب التى سبقت فى وجودها الأمة العربية الراهنة ،

وأن هذا التراث تراكم فكرى على مرّ العصور ، وكل نتاج لابدّ من أن يكون صالحاً لزمانه ، ولابدّ أيضاً من أن يكون فيه عناصر صالحة لزماننا نحن أيضاً ، مما يعطى هذا التراث صفة الاستمرارية بين ماض وحاضر ، ومن ثم مستقبل .

إن مثل هذا الانتقال العقلانى لديه ، كان طبيعياً وواقعياً ، ويساير تطوره الفكرى والثقافى ، وسعة اطلاعه . كما يدل فى الوقت نفسه على أن الدكتور زكى نجيب محمود ، لم يكن يوماً ما ، الإنسان ذا العقل الواحد الجامد ، الذى يتمحور فيه حول نفسه ، بل كان دائماً يتمحور فى فكره وثقافته حول كل ما من شأنه أن يرتقى بالإنسان المصرى بخاصة ، وبالمجتمع العربى بعامة نحو الأفضل .

لذا وجدناه فى نهاية مرحلته الفكرية الثانية هذه يقول : « لم أجعل غايتى تقويم ذلك التراث ، ومن أكون حتى أجيز لنفسى مثل هذا التقويم ، التراث كان بالفعل أساساً لحضارة شهد لها التاريخ ، لكننى جعلت غايتى شيئاً آخر ، أظنه من حقى إذا أردته ، وهو البحث فى تراثنا الفكرى مما يجوز لعصرنا الحاضر أن يعيده إلى الحياة ، ليكون بين مقومات عيشه ومكونات وجهة نظره ، وبهذا يرتبط الحاضر بذلك الجزء من الماضى ، الذى يصلح للدخول فى النسيج الحى لعصرنا ، الذى يحتوينا راضين به أو مرغمين » (المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ، ص ٢٨ - ٢٩) نلاحظ هنا من خلال هذا الاقتباس أن الدكتور زكى نجيب محمود يسعى إلى نوع من « التوفيق بين الجانب الذى يستحق أو يلح لأن يكون جزءاً من حياتنا المعاصرة ، وبين ثقافة العصر . وبهذا نأتى إلى مسألة التوفيق » بين « الأصالة والمعاصرة » ، والتى تشكل محور مرحلته الفكرية الثالثة والأخيرة ، حيث أصبح السؤال المطـ ـح لديه هو : « كيف السبيل إلى ثقافة موحدة ، يعيشها مثقف حى فى عصرنا هذا ، بحيث يندمج فيه المنقول والأصيل فى نظرة واحدة ؟ » (تجديد الفكر العربى ، ص ٦)

وبهذا نأتى إلى نهاية مرحلته الثانية وبداية مرحلته الثالثة ، حيث أصبحت القضية التى تثير اهتمامه وتشغل تفكيره منذ أواخر عصر الستينيات ، قضية « التوفيق » بين التراث وثقافة العصر » ...

ثالثاً: مرحلة التوفيق بين « الأصالة والمعاصرة »

تشكل مسألة التوفيق بين « الأصالة والمعاصرة » المرحلة الفكرية الثالثة والأخيرة عند الدكتور زكى نجيب محمود ، وذلك حسب التسلسلة المنطقية المعتمدة فى هذا البحث ، وهى امتداد للمرحلتين الفكريتين السابقتين لها ، الأولى التى اتسمت عنده بالدعوة للأخذ بالحضارة الغربية ، والثانية التى تميزت عنده بالدعوة للأخذ بالعناصر العقلانية من التراث العربى .

وتعتبر مسألة التوفيق بين « الأصالة والمعاصرة » من أهم المسائل التى شغلت تفكير الدكتور زكى محمود منذ عام (١٩٦٨) ؛ حيث بدأت هذه المرحلة عنده ، واستمرت معه حتى وفاته (١٩٩٣) ، ويؤيد هذا الرأى قوله : « والحق أننى لم أبدأ حياتى الفكرية بالرأى الذى تحولت إليه منذ أواسط الستينيات ، بل لبثت أعواماً وأعواماً لا أرى للحياة القومية المزدهرة إلا صورة واحدة ، هى صورة الحياة كما يحياها من أبدعوا حضارة هذا العصر ، ولقد شاءت تطورات التاريخ ، أن يكون هؤلاء المبدعون هم من أبناء أوروبا وأمريكا .. » (قصة عقل ، ص ٢٢٢ - ٢٢٣) .

وكان مفكرنا قد أدرك منذ أواسط الستينيات ، أن عليه أن يحافظ على هويته العربية ، وهويته المصرية قبلها لتكون أساساً لها ، لهذا فهو يقول : « فمن الضرورى الحتمى كذلك ، أن أحافظ على هويتى العربية (وهويتى المصرية قبلها لتكون أساساً لها » (قصة عقل ، ص ٢٢٥) ، وذلك راجع عنده إلى أن الدعوة للأخذ بحضارة الغرب وثقافته بحذافيرها لا تكفى ، لأنه إذا تحقق لنا هذا الأمر فى يوم من الأيام ، نكون قد دفعنا أنفسنا فى مقابل ذلك .

وينشأ هنا على الفور سؤال محورى هو : كيف يمكن الجمع بين منهج النظر الذى تناول به شؤون الحياة بما فيها من علوم وصناعات ونظم للحكم والاقتصاد والتعليم .. إلخ ، وبين أن أظل مصرياً عربياً ، بما يستلزمه هذا الانتماء من نواح فى العقيدة وأسلوب العيش ، مما قد يبدو فى الظاهر أنه يتناقض مع ما يقتضيه المنهج الجديد ؟ » (قصة عقل ، ص ٢٢٦) .

وهذا يعنى أنه لايجد تناقضاً بين المعاصرة والتراث بما فيه الدين ، ويرى أن ثقافة العصر فى يومنا هذا تشغل نفسها بمشكلات الناس اليومية على الأرض فتهتم بالعلوم الطبيعية وتطبيقاتها ، وبأنظمة الحكم والتعليم والاقتصاد وغيرها من المسائل التى تملأ حياتنا المعاصرة ، أما « الدين » فليست له أية علاقة بمثل هذه الأدوار ، إنما يهتم بالعلاقة بين « الإنسان والله » ، وبهذا فهو يجعل لكل منهما مجاله الخاص به ، فالدين يتجه إلى السماء ، « والمعاصرة » ممثلة بالعلوم الطبيعية ، وتطبيقاتها تهتم بالأرض والطبيعة .

ومنذ عام (١٩٧٠) ، جعل الدكتور زكى نجيب محمود معظم جهده محاولات للبحث عن نقاط يلتقى فيها جوهر تراثنا بجوهر العصر الحاضر ، لعله يجد الصيغة التى تجمع الطرفين فى وعاء ثقافى واحد ، فأصبح السؤال الذى طرحه على نفسه محاولاً أن يجد له جواباً مقبولاً هو : كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذى بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه ، بين تراثنا الذى بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها ؟ ... » (تجديد الفكر العربى ، ص ١٠ - ١١) ، فهو يسأل ، وفى الوقت نفسه يبدى رأياً مفاده أنه من المحال أن يكون الطريق إلى هذه المواءمة هو أن نضع «المنقول والأصيل» فى تجاور ، بحيث نقول بإشارة إلى رفوفنا هذا هو شكسبير ، قائم إلى جوار أبى العلاء المعرى ، فكيف يكون الطريق .... ؟ كيف السبيل إلى ثقافة موحدة « يعيشها مثقف حى فى عصرنا هذا ، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل فى نظرة واحدة ؟ » (تجديد الفكر العربى ، ص ٦) .

وباتت مسألة « التوفيق » هذه تعترضه وتتحداه ، فأخذ يفكر ويفكر ... إلى أن أدرك أن الأساس الذى يمكن الاستناد إليه فى عملية « التوفيق » هذه هو عملية انتقاء العناصر الصالحة لحياتنا فى كل من التراث وثقافة العصر ؛ بحيث ننتقى من التراث ما يمكن تطبيقه عملياً فى الواقع الذى نعيش فيه . أما ما لا يمكن تطبيقه فمن العبث التمسك به ، وكذلك حضارة العصر . « نعم لابد من تركيبة عضوية يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن الذى نعيش فيه .... » (تجديد الفكر العربى ، ص ١٤) .

وفى مثل هذه الصيغة الثقافية « التوفيقية » نجده يصر على ضرورة التوفيق بين « الأصالة والمعاصرة » ويرفض الاقتصار على التراث وحده دون ثقافة العصر ، ويرفض أيضاً الاكتفاء بثقافة العصر وحدها ، بل يرى ضرورة محاولة تبغى الربط بينهما ، ويعترف بأن الذين حققوا الجمع بين الثقافتين فى حياة واحدة هم أفراد قلائل .

وما كان الهدف عند الدكتور زكى نجيب محمود من هذه الصيغة الثقافية التوفيقية التى تجمع الأصيل والجديد ، بالنظر إلى ثقافة العصر من جهة وثقافتنا الموروثة من جهة أخرى ، إلا البحث عن وسيلة تلتقى فيه الثقافتان عند أبناء الأمة العربية فى يومهم الجديد .

ومما هو جدير بالذكر أن المفكر العربى الأصيل الدكتور زكى نجيب محمود قد دعا إلى « تجديد الفكر العربى » منذ عام ١٩٧٠ تقريباً فى كتابه « تجديد الفكر العربى » فيه حاول مؤلفنا أن يجيب على سؤال ألح عليه إلحاحاً فى أعوامه الأخيرة .. حيث أخذته صحوة قلقة وإحساس بحيرة مؤرقة ... بعد أن قضى أعواماً بعد أعوام منكباً على الفكر الأوروبى ، وتتمثل الدعوة عنده فى إيجاد نوع من التوازن بين كون الإنسان عربياً بتراثه ، وكونه معاصراً بانتمائه إلى العصر بعلومه وثقافته ، وهذا يستلزم عنده تحليل التراث واستخلاص ما فيه من قيم ومبادىء ومُثُل تعبر عن الشخصية العربية وثقافتها ، وكذلك تحليل أهم سمات العصر حتى تتسنى المزاوجة بينها فى محاولة لتجديد الإنسان العربى فكراً وسلوكاً ، بحيث يكون عربياً بتراثه وأصالته ، معاصراً بتجاوبه وتفاعله مع عصره ، بما فيه من علم وفكر .

وتتمثل هذه المرحلة فى كثير من كتاباته المتأخرة مثل :

« تجديد الفكر العربى » ١٩٧١ ، « المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى » (١٩٧٢) ، « ثقافتنا فى مواجهة العصر » ١٩٧٦ ، وما تلاها من مؤلفاته ، مثل : « مجتمع جديد أو الكارثة » ١٩٧٨ ، « فى حياتنا العقلية » ١٩٧٩ ، « من زاوية فلسفية » ١٩٧٩ ... إلخ .

أما حول موقف رجال الثقافة العربية من حضارة العصر وتقبلها ، يرى الدكتور زكي نجيب محمود أنهم ينقسمون إلى طوائف ثلاث في مواقفهم : فطائفة منها رفضت العصر ولاذت بالتراث وحده ، كمن تطرفوا في وجوب الأخذ بمبادىء الشريعة في تنظيم الحياة ، وكمن تناولوا الفكر بمثل ما تناوله مصطفى صادق الرافعي . وطائفة ثانية ، قبلت العصر بحذافيره ، فإذا ما تعارض مع أحوال التراث العربي ، رفضوا التراث ، مثل فرح أنطون ، وسلامة موسى وسعيد عقل . أما الطائفة الثالثة ، فهي التي صنعت لنا ثقافتنا العصرية ، لأنها هي التي زودت نفسها بكلا الزادين « الثقافة العربية الأصيلة ، وثقافة عصرنا ، وأخرجت منها مزيجاً هو الذي يطلق عليها بحق «الثقافة العربية الحديثة» ، وفي مقدمة هؤلاء : طه حسين ، والعقاد ، وتوفيق الحكيم ، وأمين الريحاني ، وميخائيل نعيمة ، وسائر من سار على هذا النهج القويم » . (ثقافتنا في مواجهة العصر ، ص ٢١) . ويركز الدكتور زكي نجيب محمود على الفئة الثالثة وحدها ، لأنها - من وجهة نظره - هي الفئة التي عالج رجالها ، إحدى مشاكل العصر ، وهي مسألة التوفيق بين « الأصالة والمعاصرة » : « فنعلم أنهم في معالجتهم لها ، كانوا عرباً ، وكانوا معاصرين في آن معاً ، فقد كانوا عرباً بما حافظوا عليه في أنفسهم من أسس هي نفسها الأسس التي قام عليها البناء الثقافي العربي منذ القدم . وكانوا معاصرين بمادة الموضوعات التي تناولوها » (ثقافتنا في مواجهة العصر ، ص ٢١) .

ولحل مسألة التوفيق بين « الأصالة والمعاصرة » يقترح الدكتور زكي مبدأ الثنائية أساساً يستند إليه ، على أن يكون « التراث العربي الإسلامي » هو الطرف الأول من الثنائية المقترحة ، و « ثقافة العصر » هي الطرف الثاني وبهذه التوفيقية ، نكون عربا بتراثنا وما يوحيه إلينا ، ونكون معاصرين بالقضايا والمشكلات التي نعيشها ، فبذلك نستلهم التراث ، ونحتك بالغرب احتكاكاً يجعلنا نأخذ ما عنده ، ونعطيه ما عندنا . وبهذا كله ، إذا أضفنا في صيغة واحدة ، ينشأ وينهض العقل العربي ، والصيغة الثنائية التي يقترحها هي التي تجمع بين « العقل والوجدان » .

وبالرجوع إلى التاريخ الماضي نجد أن هذه المسألة تعود بجذورها إلى مسألة

التوفيق بين « العقل والنقل » التي شغلت مفكري العصور الوسطى : مسيحيين ومسلمين ، وهنا نحن اليوم - كما يرى - نواجه هذه المسألة في صورة أخرى . « فإذا كان موضع الإشكال عند أسلافنا هو طريقة اللقاء بين أحكام الشريعة ومنطق العقل ، فقد أصبح موضوع الإشكال عندنا هو طريقة اللقاء بين العلم والإنسان » (تجديد الفكر العربي ، ص ٢٧١) ، أو بمعنى آخر ، طريقة اللقاء بين « العقل والوجدان » (قصة عقل ، ص ١٨٩) والصيغة التي يقترحها مفكرنا كحل لمسألة الأصالة والمعاصرة هي الصيغة التي تجمع بين « العقل والوجدان » ؛ بحيث يكون واضحاً لدينا أن مجال « العقل » يشمل جميع الظواهر الطبيعية والاجتماعية ... التي تحتاج إلى تفسير علمي ، وهو المعنى الذي يسوّى بين البشر أجمعين ... أما مجال « الوجدان » فهو مجال الفن والشعر بصفة عامة ، وهو مجال يتميز بأنه « ذاتي » خاص بالفرد ، والمجال الذي تتحقق فيه الصيغة التي تجمع بين « العقل والوجدان » هو مجال « التربية » ؛ إذ يقول : في مقدمة الإصلاح - إذا أردنا إصلاحاً - أن نربي الأجيال الجديدة على وقفة ... يفرق فيها لنفسه بين ما هو عام فيحيله إلى العقل ، وما هو خاص فلا بأس عندئذ من الركون به إلى لغة الشعور » (قصة عقل ، ص ١٢١) .

وأقول مع القائلين بأننا لا نملك في هذا السياق من الكلام ، إلا أن نوافق الدكتور زكي نجيب محمود في اعتماد الأسلوب « التوفيقي » في التعامل مع حضارة الغرب (حضارة العصر) ، إذ نحن من هذا العالم ، ولا نستطيع أن نعيش بمعزل عنه ، وليس من مصلحتنا أن نعيش بمعزل عنه ، فلقد أعطينا هذا العالم بالماضي الكثير مما عندنا ، ولا بأس علينا أن أخذنا في الحاضر بغية أن نعود. فنعطي في المستقبل ، كما أننا لا نستطيع أن نلغي تراثنا ، أو نتخلى عنه ، ونلقي بأنفسنا كلية في أحضان الغرب ، لأن أصالتنا حق وواجب ، وخير وضرورة في آن واحد ، وفي الوقت نفسه فنحن نؤمن أيضاً بضرورة المحافظة على أصالتنا في ظل عملية العصر وتقنيته وتقدمه ، بعيداً عن التعصب الأعمى ، والتفاخر الفارغ من المعنى ، وبمعنى آخر نقول : إن أصالتنا حق لأنها واقع ، وهي واجب للإبقاء على طابعنا المميز ، وهي خير وضرورة ؛ لأن الحضارة العالمية بحاجة إلى كل لون من ألوان التراث ... بل عظمتها نفسها هي في أن

تتعدد ألوانها وتختلف - بعض الشيء- أزاهيرها . ويضيف أنصار هذا الرأى رأياً آخر بقولهم :

لقد كانت مواقفنا من تراثنا ، وحتى الآن ، مواقف عاطفية ... والعاطفة ينبوع فياض . ومصدر من مصادر الإبداع والانطلاق ، لكن العاطفة يجب أن يدعمها العقل ، لأن العاطفة العاقلة الهادفة مصدر للطاقة ، منبع للعمل وحافز إلى الهدف ، فى حين أن العاطفة العمياء ضررها أكبر من نفعها ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، أن ما يسمى بالحضارة الغربية هى جماع كل الحضارات ، ونتاج كل الثقافات كحضارة عالمية ، ونحن نشكل جزءاً منها ، ولا نستطيع - كما قلنا قبل قليل - العيش بمعزل عنها ، بل علينا أن نأخذ منها ونعطيها . فنحن أمة لنا ماضٍ نفاخر به الأمم ذات الشأن العظيم ... ولنا تقاليد نعتز بها ... إلا أن ماضينا ككل ماضٍ فيه بعض لا يسرّ وتقاليدنا ككل التقاليد ، فيها أيضاً ما يجب التخلص منه .

لهذا كله ، فإننا نوافق الدكتور زكى نجيب محمود فيما يسعى إليه من التوفيق بين « الأصالة والمعاصرة » .

قدم الدكتور زكى هذه الصيغة الثنائية - صيغة « العقل والوجدان » - فى كتابه « الشرق الفنان » عام ١٩٦٠ ، وقد جسدها هو نفسه بحياته ومؤلفاته (قصة عقل ، وقصة نفس) ، فهو قدمها كحل لمسألة « الأصالة والمعاصرة » عندما وجد نفسه متورطاً فى هذه المسألة ، فقد لجأ إلى الثنائية كمنفذ أو كمخرج من هذا التورط ، فقدم لنا مشروعاً حضارياً يضم ثنائيات كثيرة كانت قد ظهرت فى أعماقنا الثقافية ، قبل قرن ونصف ، ويمكننا الآن أن نتناول هذه الثنائيات باختصار شديد ، من خلال ثلاثة مجالات هى :

أولا : الثنائية الأنطولوجية ، وهى التى تشطر الوجود إلى شطرين لا يكونان من رتبة واحدة ، ولا وجه للمساواة بينهما ، هما الخالق والمخلوق ، والروح والمادة ، والعقل والجسم ، المطلق والمتغير ... أو قل : السماء والأرض » (تجديد الفكر العربى ، ص ٢٧٤) .

ثانياً : ثنائية العقل والوجدان ، وهى سمة أساسية فى حضارة الشرق الأوسط ، ولم يكن اعتناقه « للوضعية المنطقية » ، إلا لتعطيه تفرقة بين مجالى - العقل والوجدان - كما كان يستشعرها بداخله ، يقول : « فكنت كمن يضع فى يده ميزاناً يزن به الأشياء دون أن يملأ يده بمادة معينة ، لابد أن تكون هى وحدها موضع الوزن والتقدير » (مجتمع جديد أو الكارثة ، ص ٢٤٦) ، إذاً فقد وجد بالوضعية المنطقية حلاً لمشكلة الثنائية التى يعشها عالمنا العربى ، فهو يقول : « لقد أراد لى توفيق الله منذ بدأت حياتى العقلية المنتجة ، أن أقع على طريق من طرق التفكير الفلسفى رأيته كأنما خلقت له وخلق لى ، ثم رأيته وكأنه أنسب ما أقدمه فى عالم الفكر لأمتى ، لأنه كان الغموض والخلط بين المعانى أحد الأمراض العقلية التى أصابت أمتى ، فتلك الطريقة من طرق التفكير هى أنجح وسائل العلاج ، وأما تلك الطريقة فهى أننا إذا كنا فى مجال « العلم » فلا بد أن يجيىء القول الذى نقوله يطابق الواقع عند التطبيق .. أما فى مجالات القول الأخرى ، فلكل مجال منها معياره الخاص ... » (قيم من التراث ، ص ١١٧ - ١١٨) .

ثالثاً : الثنائية الحضارية أو الثقافية ، وتتمثل هذه الثنائية فى القول بوجود ثقافتين مختلفتين لكل منهما خصائص معينة ، تتميز بها عن الثقافة الأخرى . ومن هنا فقد دعا الدكتور زكى نجيب محمود إلى التوفيق بين هاتين الثقافتين « الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية » .

نكتفى بهذه الخلاصة لنختتم حديثنا بما يلى :

- ركز الدكتور زكى نجيب محمود ، فى مرحلته الفكرية الأولى ، على الدعوة للأخذ الكامل بحضارة الغرب ، حيث كان يرى أن حضارة الغرب هى حضارة العصر ، واعتبر التراث برمته قضية عديمة الفائدة ، ويجب نبذه كاملاً .

- يمكن اعتباره صاحب مدرسة فلسفية ، وأبرز ممثليها فى العالم العربى ، هى « الوضعية المنطقية » التى ثابر على إثرائها ، وتدعيم مبادئها منذ عام ١٩٤٦ - والوضعية المنطقية - من وجهة نظره ليست مذهباً . بل منهجاً ، فى التحليل الفكرى ، إذا نحن اصطنعناه فى تحليل أفكارنا ، فلا يكون نقلاً عن الغرب ، وإنما يكون استخداماً لأداة منهجية لابد من تعديلها على أيدينا لتتفق مع الفكر العربى .

- موقفه من التراث العربى فى بداية مرحلته الفكرية الأولى ، كان موقف الرافض له ، الداعى إلى نبذه ، وذلك نتيجة عدم اطلاعه عليه .

- تميزت مرحلته الفكرية الثانية بالتوجّه نحو التراث العربى الإسلامى ، بالبحث والدراسة وأدرك تطرفه نحو حضارة الغرب ، وأن ثقافته كانت مبتورة ، وأنه لابد له من المحافظة على هويته العربية (وهويته المصرية قبلها) لتكون أساساً لها .

- المنهج « البرجماتى » هو المنهج الذى رآه مناسباً لمحاولته التوفيق بين الأصيل والمعاصر ، بحيث ننتقى به من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه عملياً فى حياتنا الراهنة .

- « المدار هو العمل والتطبيق » ، فالعمل والتطبيق هما ما ركّز عليه فى مرحلته الفكرية الثانية ، ومن ثم الثالثة ، واستمرت معه حتى نهاية حياته .

- أما مرحلته الفكرية الثالثة فقد اتسمت بالدعوة إلى إيجاد صيغة ثقافية متوازنة ، فيها من ثقافة الغرب ، وفيها من التراث العربى - التوفيق بين الأصالة والمعاصرة - ابتدأت عنده هذه المرحلة منذ بداية السبعينيات ، واستمرت معه حتى وفاته ١٩٩٣ .

- وبهذا يكون الدكتور زكى نجيب محمود قد قدم لنا مشروعاً حضارياً ضخماً ضم ثنائيات كثيرة ، نذكر منها :

الثنائية الحضارية الثقافية .

ثنائية العقل والوجدان .

الثنائية الأنطولوجية .

قائمة بإنتاج الدكتور زكي نجيب محمود

- « تجديد الفكر العربى » ، بيروت ، دار الشروق ، ط٢ ، ١٩٧١ م .
- « المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى » بيروت ، دار الشروق ، ط٢ ، ١٩٧٢ .
- « ثقافتنا فى مواجهة العصر » ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٧٦ .
- « مجتمع جديد أو الكارثة » ، بيروت ، دار الشروق ، ط١، ١٩٨٧ .
- « فى حياتنا العقلية » ، بيروت ، دار الشروق ، ط ، ١٩٧٩ م .
- « من زاوية فلسفية » ، بيروت ، دار الشروق ، ط٢ ، ١٩٧٩ م .
- « هذا العصر وثقافته » ، بيروت ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨٠ م .
- « هموم المثقفين » ، بيروت ، دار الشرو ق، ط١ ، ١٩٨١ م .
- « قشور ولباب » بيروت ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨١ م .
- « أفكار ومواقف » ، بيروت ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨١ م .
- « موقف من الميتافيزيقا » ، بيروت ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨٣ م .
- « الكوميديا الأرضية » ، بيروت ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨٣ م .
- « قصة عقل » بيروت ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨٣ م .
- « قيم من التراث » ، بيروت ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨٤ م .
- « عن الحرية أتحدث » ، بيروت ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٨٦ م .
- « عربى بين ثقافتين » ، بيروت ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٩٠ م .
- « جذور وبذور » ، بيروت ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٩٠ م .
- « حصاد السنين » ، بيروت ، دار الشروق ، ط١ ، ١٩٩٢ م .

(٣)

فى جامعة الكويت

خمس سنوات خصبة فى حياة الفيلسوف (١٩٦٨ - ١٩٧٣)*

إمام عبد الفتاح إمام**

تمهيد

هذا بحث يزعم فيه صاحبه أن زكى نجيب محمود بدأ متدينا وانتهى متدينا ، وأنه مرَّ خلال تطوره الفكرى بثلاث مراحل أشبه ما تكون بالمثلث الجدلى !

١ - كانت المرحلة الأولى هى مرحلة التدين الخالص أو المبكر ، وهو تدين يكاد يقترب أحياناً من التصوف .

٢ - أما المرحلة الثانية - وهى مرحلة العقل الخالص ، وهى تبدو نقيضا للمرحلة الأولى - أراد فيها أن يشيع استخدام العقل والاسترشاد بنوره من ناحية ، والثورة العقلية على الواقع الاجتماعى السيء فى بلاده من ناحية أخرى .

٣ - المرحلة الثالثة وهى مرحلة التدين المستنير بضوء العقل ، وهى مركب المرحلتين السابقتين .

كما يزعم البحث أيضا أن الانتقال إلى المرحلة الثالثة قد تَّم فى الكويت ، وأن قسمات هذه المرحلة التى استمرت حتى وفاته في ٩ سبتمبر ١٩٩٣ - قد تشكلت بوضوح عندما كان يعمل أستاذاً بجامعة الكويت ؛ حيث قضى خمس سنوات من حياته كانت خصبة ومباركة (١٩٦٨ - ١٩٧٣) - تجلَّت فى إنتاجه الهام "تجديد الفكر

---

* شكر وتقدير إلى الصديقين : الأستاذ/ عبد العزيز العرماوى رئيس رابطة الاجتماعين ، والزميل الدكتور/ عبد الله العمر الأستاذ المساعد بقسم الفلسفة ، فقد أمدانى بعون لا يقدر أثناء تكملة هذا البحث .

** أستاذ ورئيس قسم الفلسفة ، جامعة الكويت .

العربى" عام ١٩٧١ . "والمعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى" عام ١٩٧٢ ، ثم "ثقافتنا فى مواجهة العصر" عام ١٩٧٦ و"مجتمع جديد أو الكارثة" عام ١٩٧٨ وغيرها . وإنْ كانت تباشير هذه المرحلة قد بدأت فى أوائل الستينيات مع كتابه «الشرق الفنان» عام ١٩٦٠[١] .

---

(١) هناك تفسيرات كثيرة للمراحل التى مرَّ بها مفكرنا الكبير ، فالدكتور عزمى إسلام يجعلها خمس مراحل مسايرا فى ذلك العقود الخمسة التى تحدث عنها الدكتور زكى فى كتابه "قصة عقل" (ص٨) - وهى :

أولا : المرحلة الصوفية التى امتدت عشرة أعوام فى الثلاثينيات .

ثانيا : المرحلة النقدية التحليلية ، وتعبّر عنها مقالاته فى مجلتى "الرسالة" ، و"الثقافة" .

ثالثا : المرحلة الوضعية وهو يجعلها تبدأ من عام ١٩٤٦ أثناء وجوده فى إنجلترا للدراسة .

رابعا : مرحلة الدعوة إلى الحرية العقلانية ، وهى متداخلة مع المرحلتين السابقتين .

خامسا : مرحلة الدعوة إلى تجديد الفكر العربى التى بدأت مع بداية السبعينيات ، واستمرت فى كتبه التالية قارن مقالة "الدكتور زكى نجيب محمود ومكانته فى الفكر العربى المعاصر" فى الكتاب التذكارى الذى أصدرته جامعة الكويت عام ١٩٨٧ فى عيد ميلاده الثمانين تحت عنوان "زكى نجيب محمود فيلسوفاً وأديباً ومُعلمًا" ص ٢٧ وما بعدها .

أما الدكتور حسن حنفى فقد قسَّم المسار الفكرى للدكتور زكى نجيب إلى مرحلتين : الأولى "مرحلة المنطق الوضعى" ، والثانية مرحلة "تجديد الفكر العربى" ، وسوف نعرض لهما بعد قليل .

وعلى الرغم من أن الدكتورة منى أبو زيد ذكرت تقسيماً ثلاثياً ، فإنه يختلف عن تقسيمنا الثلاثى الذى نأخذ به فى هذا البحث . فالمرحلة الأولى عندها هى مرحلة الدفاع عن الميتافيزيقا ، وقد رأت أن هناك ثلاثة مؤلفات تعبّر عنها هى "أرض الأحلام" عام ١٩٥٢ . والثانى رسالته عن "الجبر الذاتى" عام ١٩٤٧ ، والثالث مقالته فى شرح وتحليل القصيدة العينية عند ابن سينا ، أما المرحلة الثانية فقد أطلقت عليها اسم "خرافة الميتافيزيقا" وتمثلها ثلاثة مؤلفات رئيسية هى "المنطق الوضعى بجزئيه (الأول عام ١٩٥١ - والثانى عام ١٩٦١) . و"خرافة الميتافيزيقا" عام ١٩٥٣ ، و"نحو فلسفة علمية عام ١٩٥٨ . والمرحلة الثالثة هى "مرحلة الأصالة والمعاصرة" ، وقد بدأت منذ نشر كتابه "الشرق الفنان" عام ١٩٦٠ ، واستمرت حتى نهاية حياته فى سبتمبر عام ١٩٩٣ .

راجع مقالها "زكى نجيب محمود ومراحله الفكرية" مجلة "المنتدى" بدبى العدد ٩٤ مايو ١٩٩١ ، ثم عرضت الفكرة نفسها بشىء من التفصيل فى كتابها "الفكر الدينى عند زكى نجيب محمود" دار الهداية للطباعة والنشر بالقاهرة عام ١٩٩٣ .

المرحلة الأولى : التدين الخالص

"كنتُ غلاماً تسرى فى أوصاله المشاعر الدينية
إلى حد الخشوع الذى يتصدع له الجبل ..."
زكى نجيب محمود "قصة عقل" ص ١٢

١ - بداية الطريق

نشأ زكى نجيب محمود فى قرية "ميت الخولى عبد الله" فى أسرة متدينة ، وتلقى أولى مراحل تعليمه - شأنه شأن أطفال قريته - فى "كُتّاب الشيخ ربيع" ، فلم تكن أسرته قد غادرت بعد الريف إلى المدينة .

وفى هذا الكُتّاب تعلّم مبادىء اللغة العربية (أحرف الهجاء) ، ومبادىء الحساب - "وقبل ذلك ، وفوق ذلك ، وبعد ذلك" - على حد تعبيره[١] - كان يحفظ بعض قصار السور من القرآن الكريم . وظلت هذه الخبرة الدينية المبكرة لطفل فى الرابعة من عمره - أو بعد الرابعة بقليل - تعتمل فى نفسه ، وتتردد بين جوانحه طوال حياته لدرجة أنه يذكرها بتفصيل واضح ؛ حتى "بعد أن جاوز الشيخ الثمانين من عمره"[٢] . يقول عن هذه الخبرة الدينية المبكرة :"كان ما يحفظه من القرآن هو أوضح معالم الساعات التى كان الطفل يقضيها فى الكُتّاب كل يوم . ولا عجب أن أرى شيخ الثمانين ، إذا ما استعادت له الذاكرة حياته طفلاً ، لا يكاد يذكر من خبرة الكُتّاب شيئا مما كان يقرأه أو يكتبه من أحرف الهجاء أو أعداد الحساب ؛ أما ما كان يحفظه ويعيده أمام الشيخ ربيع من آيات القرآن الكريم ، فهو باق فى ذاكرته

(١) زكى نجيب محمود : "فى تحديث الثقافة العربية" ، ص ٣٩٢ .
(٢) المرجع نفسه .

في وضوح ناصع .."[1] . صحيح أنه يذكر لنا أن ما استقر فى أعماقه ، ولم ينسه أبدا هو وقع النغم القرآنى فى مسمعيه ، لكننا لا يمكن أن نتوقع شيئا أكثر من ذلك من طفل فى هذه السن الصغيرة . وإن كنا نود أن نلفت النظر إلى أن "وقع النغم القرآنى" لم يكن بالأمر الهين ، فقد كان مأخوذا به على نحو ملك عليه نفسه ، حتى إنه كان يردد الآيات القرآنية ما بقى له من صحو النهار" .. وَمَنْ يدرى هل كانت تلك الفتنة بإيقاع النغم القرآني تختفى عنده فى نعاسه ، أو كانت تواصل ظهورها فى أحلامه"[2] . وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن هذه الخبرة الدينية المبكرة قد تغلغلت فى كيانه كله ، ولم تفارقه بعد ذلك قط ، حتى وإن بدا أنها قد توارت فى سنوات معينة ، إلا أنها كانت فى الواقع فى مرحلة "كمون" ، ثم ظهرت واضحة بعد ذلك . فخبرات الطفل فى السنوات الست الأولى من حياته ، لا سيما إذا كانت عميقة - لا تمحى من نفسه على الإطلاق .

ومن الطبيعى أن يكون "النغم القرآني" هو وحده ما سحره دون أن يفهم شيئاً من معانى الألفاظ التى يُكثر من ترديدها ".. بل لا أظنه كان يدرك أن للآيات الكريمة التى كان له فى أذنيه ذلك الإيقاع معان يعرفها أو لا يعرفها"[3] . والآيات الكريمة التى أثّرت فى نفس الطفل الصغير تأثيراً قوياً يومئذ ، وكان يكثر من ترديدها ترديداً منغماً هى بصفة خاصة آيات من سورة العاديات : "والعاديات ضبحا ، فالموريات قدحا ، فالمغيرات صبحا ، فأثرن به نقعا ، فوسطن به جمعا .." (سورة العاديات ١ : ٤) . حتى إنه كان يصعد درج الدار ، ثم يهبط الدرج ، ثم يصعد ، وعند كل درجة منها - صاعداً أو هابطا - يضغط على مقطع من تلك الآيات الكريمة ، ويدب بقدمه دبة قوية : "وكأن تلك الضربات عنده تفعل فعل الطبلة فى المعزوفة الموسيقية ، فكان التنغيم يجرى معه أثناء صعوده الدرج واحدة واحدة هكذا ، والعاديات ضب .. حا ، فالموريات قد .... حا ، فالمغيرات صب .. حا .... إلخ"[4] . واستمرت هذه الخبرة الدينية المبكرة والبسيطة مع مفكرنا الكبير ، فهو لم ينظر إليها قط على أنها خبرة طفولة ، مرَّت وانقضت وينبغى أن يسدل عليها الستار ، فعندما بلغ عامه العشرين وما بعده - أى عندما تجاوز مرحلة الطفولة إلى الشباب - كان معنى الآيات الكريمة لا يزال يشغل

---

(١) نفس المرجع ، نفس الصفحة .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٩٣

(٣) نفس المرجع ، نفس الصفحة .

(٤) زكى نجيب محمود : "فى تحديث الثقافة العربية" ص ٣٩٤

تفكيره ، فقد انتبه إلى أن إيقاع اللفظ وحده لم يعد يكفى (وهى فكرة سوف يعرض لها بعد ذلك فى شىء من التفصيل فى "تجديد الفكر العربى")[1] . بل لا بد للفظ أن يحمل مضمونا يتناسب وزنا مع حلاوة الإيقاع ، حتى لقد أخذ يراجع محفوظه من القرآن الكريم بحثا عن المعنى ليكتمل الكمال : "ولقد اندهش دهشة ارتج لها فؤاده ارتجاجاً ، عندما عَلِمَ أن الآيات الكريمة تصوير معجز لهجمة الفرسان على العدو ، آخذا له على غرة ساعة الفجر ، فالجياد تضبح بأنفاسها الحرى بعد طول الطريق ، وحوافرها من شدة وقعها على حصباء الطريق تقدح منه الشرر ، حتى إذا ما أغارت عند فلق الصبح على مكمن الأعداء ، وأثارت نقع الغبار الذى غامت به السماء ، كان فرسانها قد توسطوا جماعة الأعداء .."[2] .

فالآيات التى حفظها عن ظهر قلب وهو طفل ، ظل يبحث لها عن تفسير يطمئن إليه وهو شاب ، فهل يدهشنا بعد ذلك أن يصف نفسه بأنه كان "غلاماً تسرى فى أوصاله المشاعر الدينية إلى حد الخشوع الذى يتصدع له الجبل"؟[3] . وهل نخطىء إذا وصفنا أولى مراحله الروحية بأنها مرحلة التدين الخالص .. ؟ كلا ! وإن كان هذا الوصف يحتاج إلى مزيد من الدعم والإيضاح .

٢ - الاتجاه نحو التصوف

ظلت هذه المشاعر الدينية المبكرة تنمو فى أعماقه حتى مالت به إلى التصوف ، والبعد عن دنيا الناس ليحيا فى "عالم الأفكار" ، وكانت تلك الخاصية من أخص خصائص شخصيته ؛ حتى قال عنها إنها" جانب لا يجوز إغفاله إذا أردنا للصورة أن تكتمل .."[4] . ولقد صور العزلة - بعد ذلك - تصويراً رائعاً فى مقاله" يونس فى جوف الحوت"[5] ؛ لأنها - فى رأيه - عزلة عجيبة فمن اليسير "على الخيال أن يتصور الراهب وقد اعتزل الدنيا فى صومعته يحفرها فى صخر الجبل النائى ، أو يقيمها بين

---

(١) كانت إحدى المشكلات التى أثارها "فى تجديد الفكر العربى" هى عدم الاكتفاء بجرس اللغة وأنغامها ، وأن علينا أن ننتقل "من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء" قارن ص ٢٢٤ وما بعدها .

(٢) "فى تحديث الثقافة العربية" ص ٣٩٥ .

(٣) "قصة عقل" ص ١٢ .

(٤) «حصاد السنين" ص ٢٥ .

(٥) نشرها فى البداية تحت هذا العنوان فى "مجلة المجلة" ، ثم نشرها بعد ذلك فى كتابه "هموم المثقفين" بعنوان "توبة الهارب" ص ١٤٠ وما بعدها .

كثبان القفر البعيد ، ويسير على الخيال أن يتصور رجل العلم وقد ألهاه علمه عن شئون دنياه ، ويسير على الخيال أن يتصور الشاعر أو الفنان وقد ارتضى لنفسه مقاما على ربوة معزولة أو في جوف واد عميق ، أما هذه الصومعة الفريدة التي آوى إليها يونس فأمرها عجب .... إلخ"(١) .

غير أن المشاعر الدينية لم تنحصر في العزلة عن دنيا الناس أو الحياة في عالم الأفكار ، وإنما تجاوزت ذلك إلى ميل عارم نحو التصوف ، حتى إنه يصف نفسه في الثلاثينيات بأنه كان "صوفياً على الطريقة الهندية .."(٢) . فما الذي كان يقصده بهذه "الصوفية الهندية" .. ؟! يبدو أنه يعني بها ضربا من التصوف يكاد يقترب من "وحدة الوجود" ، وهو يضرب لذلك مثلا واضحا فذات يوم من ربيع عام ، ١٩٣١ (أي في السادسة والعشرين من عمره) كان يسير وحده بين الحقول في الريف . ووقف طويلا أمام ماشية ألقيت أمامها أعواد الذرة لتطعم فدارت في ذهنه صور متلاحقة : نبات يتغذى من عناصر الأرض ، وحيوان يتغذى من النبات ، وإنسان يتغذى من لحم الحيوان ، تغذية تسري في دمائه وفي أعصابه ، فإذا هو يخرج غذاءه ذاك علمًا وفلسفة وشعرا ، ملأته هذه الفكرة ، فكَّر راجعاً إلى داره ليكتب مقالاً مستفيضاً بعنوان "وحدة الوجود" ويرسله فينشر في مجلة كان يصدرها سلامة موسى باسم "المجلة الجديدة"(٣) .

ولم تكن هذه الفكرة التي ملأت وجدانه ، ولا المقالة التي كتبها ، أحداثا عابرة في حياتة ، فهو يروى لنا في آخر كتبه - بعد أن تجاوز الثمانين - أن فكرة "وحدة الوجود" ظلت تعاوده بين الحين والحين ، كما ظلت عزلة التصوف والحياة مع "الأفكار" من أخص خصائص شخصيته(٤) .

ويعتقد مفكرنا - وهو يروى سيرة حياته العقلية - أن أجمل ما كتب عن فكرة وحدة الوجود التي كانت تعاوده ، مقال بعنوان "درس في التصوف" نشر في عدد خاص من مجلة الرسالة في ٣ مارس عام ١٩٤١(٥) . والمقال عبارة عن حوار بين أستاذ

(١) "هموم المثقفين" ، ص ١٤٣ .

(٢) "قصة عقل" ، ص ١٧ .

(٣) "قصة عقل" ، ص ١٨ .

(٤) "حصاد السنين" ، ص ٢٤ - ٢٥ .

(٥) نشرته السيدة زوجته الأستاذة الدكتورة منيرة حلمي في كتاب بعنوان "من خزانة أوراقي" ، ص ٣٩ وما بعدها . وقد ضم الكتاب مجموعة من المقالات المبكرة التي لم يسبق نشرها في كتاب ، وقد أصدرته "دار الهداية" عام ١٩٩٦ .

متصوف مؤمن بوحدة الوجود ، وتلميذه الشاب الذى كان فى البداية عابساً نافراً مما يقوله الأستاذ من أنه لا فرق فى الأعماق بين إنسان ونبات وحيوان ، بل لا فرق بينه وبين الجماد نفسه ... إلخ ، ثم يُعلّق مفكرنا على هذا المقال بقوله "تلك كانت صوفية نزع إليها صاحبنا منذ فرغ من دراسته ، وأخذت تعاوده حينا بعد حين . وامتدت معه أعواما جاوزت فى عددها عشرة ..."(١) .

وفى هذه الفترة المبكرة كتب دراسة مطولة عن "أبى بكر الصديق فى مجلة المعلمين العليا ، أبريل عام ١٩٢٨ . وقد استوقفه أبو بكر كرجل نهض بالإسلام نهوضاً عظيماً ، ثم استوقفنى أبو بكر كرجل مفكر ذى عقل كبير أوجدته الطبيعة ليكون مناراً للإنسانية بأسرها .."(٢) . كان أبو بكر قد نشأ فى بيئة بدوية قاحلة(٣) ، ومع ذلك فقد درج حتى كونته الطبيعة إلى أن وصل إلى مراتب العظمة والخلود .."(٤) وعلى الرغم من أن المقال ينطوى ، بصفة عامة ، على الإشادة بمناقب أبى بكر ، فإنه لا يخلو من نقد لجوانب الضعف التى ارتآها فى "خليفة عُرِفَ بالصلابة والحكمة فى جميع مواقفه" (٥) . "ولعل هذا التناقض راجع إلى صفتين بارزتين فى أبى بكر ، وهما : مضاء العزيمة والرقة . فبينما كان يصول صولة الأسد فى وجه المرتدين الكفار ، إذ نراه يداعب الفقراء واليتامى فى حنان وعطف"(٦) . واهتمام مفكرنا بتحليل الشخصيات الإسلامية الكبيرة - وهو فى الثالثة والعشرين - يدعم الفكرة التى نحاول عرضها فى هذا البحث ، والتى تقول : إن زكى نجيب محمود قد بدأ متدينا وانتهى متدينا ، فقد لازمته المشاعر الدينية طوال حياته ، ولم يتخل عنها قط ، وإن كانت قد توارت فى فترة معينة ، فالسبب أنه رأى عندئذ أن ما يحتاجه مجتمعه هو ضرورة الاهتمام "بمنطق

---

(١) "حصاد السنين" ، ص ٢٥ .

(٢) "زكى نجيب محمود" من خزانة أوراقى" ، ص ٢٥ .

(٣) من الطريف أن مفكرنا - فى هذه المرحلة المبكرة - يفسر كراهية العرب للفن بردها إلى هذه البيئة البدوية التى تضطرهم ألا يكون عندهم متسع من الوقت يفكرون فيه فى ترقية الفن .. ورحيلهم لا يجعلهم يستفيدون من معبد كبير يقام ... إلخ .." فى حين أن المصريين واليونان والرومان قد شيّدوا المعابد الضخمة الفخمة ، لأن فرصة الاستقرار تمكنهم من ترقية الفن .. إلخ . قارن "من خزانة أوراقى" ص ٢٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٧ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٣١ .

(٦) نفس المرجع فى نفس الصفحة .

العقل" الذى هو صانع الحضارة ، والذى اختفى من ثقافتنا نظراً لسيادة الوجدان والمشاعر الدينية ، وإنْ لم يتخل عن هذه الجوانب أبداً ، ولكنها كانت فى "مرحلة كمون" تنتظر الفرصة السانحة للظهور ، وقد واتته هذه الفرصة فى السنوات الخمس التى قضاها أستاذاً بجامعة الكويت .

وينتمى إلى هذه المرحلة أيضاً مقاله الجميل عن "هجرة الروح" ، وقد كتبه فى ذكرى "الهجرة النبوية" ويوحى "هذا اليوم الخالد" . وقد أراد أن يقدم معنى جديدا للهجرة فلئن هاجر النبى من مكة إلى المدينة "فجاءه نصر الله والفتح ... فهاجر أنت من خلال العقل إلى إيمان القلب والسكينة والقرار . ولقد كانت هجرة النبى مولداً جديداً لرسالته ، فأرجو أن تكون هجرتك من كتب إلى كتب بحثا جديداً لروحك المعذب الظمآن"[1] . وهو يحاول ، فى هذا المقال أن يبرهن على "خلود الروح" ببرهان فى غاية البساطة يعتمد أساساً على رغبة الإنسان فى الخلود وأمله فى أن يتحقق له الخلود بعد الموت " ، "فرغبة الإنسان فى الطعام ما كانت لتوجد لو لم يكن الطعام موجودا ، ورغبة الإنسان فى زمالة الأصدقاء يستحيل أن تنشأ إن لم يكن للإنسان الواحد أناس يزاملونه ويصادقونه .. ويستحيل أن يكون لدى الإنسان رغبة فى الخلود ما لم يجد فى فطرته وجبلته ما يوحى إليه أنه خالد ..."[2] .

والغريب أنه فى نهاية المقال يضرب المثل بالأديب الروسى "ليون تولستوى .. (١٨٢٨ - ١٩١٠) الذى "غاص فى أغوار الفكر وغاص ، ثم انتهى به الأمر أن يفرغ مكتبته من كل ما فيها على أنه باطل وهراء . ولم يبق على رفوفها سوى الكتاب المقدس . وبعض الكتب الدينية !"[3] . فتولستوى بعد أن قرأ الكتب الفلسفية ذات المذاهب المختلفة ، واستطلع آراء أفلاطون ، وكانط ، وشوبنهور ، وبسكال - لم يجد السكينة والطمأنينة إلا فى الدين ! فلئن كان العقل قد عجز عن الوصول به إلى بر الأمان فإنه يلجأ إلى القلب ، ويدعو ربه قائلا : "اللهم هبنى إيمانا قويا أملأ به قلبى ، واهد إليه غيرى .."[4] .

ألسنا نجد هنا "تديناً خالصاً" يصل إلى حد الخشوع الذى يتصدع له الجبل .. ؟!

(١) "من خزانة أوراقى" ، ص ٣٥ .
(٢) الموضع نفسه .
(٣) "من خزانة أوراقى" ، ص ٣٦ .
(٤) الموضع نفسه .

ومن "هجرة الروح" سننتقل إلى "هبوط الروح" من عليائها لتستقر فى البدن ، على نحو ما يحللها مفكرنا فى شرحه لعينية ابن سينا الشهيرة ، ثم إلى "دفاعه عن المعجزة" لتصل فى خاتمة المطاف إلى قمة هذه المرحلة فى نقده لديفيد هيوم" ، و"المدرسة السلوكية" فى محاولة لتعريف" النفس "، وذلك فى رسالته للدكتوراه عن "الجبر الذاتى".

٣ - عينية ابن سينا

كانت أولى لفتاته الفكرية ، إذن ، فى أول أعوام الثلاثينيات متجهة نحو صوفية ترى أن الوجود كله وحدة لا تعدد فيها ، ولا تمايز بين أجزائها ، اللهم إلا فى المظهر الخارجى الخادع . وفى نهاية الثلاثينيات (حوالى ١٩٣٧) كتب شرحاً جميلاً لعينية ابن سينا التى يشرح فيها هبوط الروح إلى البدن - والتى مطلعها :

هبطت إليك من المحل الأرفع

ورقاء ذات تعزز وتمنع

وقد قال عنها عندما نشرها عام ١٩٥٧ : "كُتبت هذه المقالة منذ أكثر من عشرين عاما ، كتبها الكاتب وهو فى صدر الشباب .."[١] .

والقصيدة تدور ، كما قلنا ، حول هبوط الروح : "وما أدراك ما الروح ؟ هذا السر العجيب الذى سرى واستكن بين أحنائك ، فلا تكاد تدرى من أمره شيئاً ! . وهل يداخلك شيء من الريب فى أنك مزيج من مادة وروح ...؟"[٢] . ثم يعرض لهذا المركب الذى يتألف منه الإنسان فيقول :

"أما المادة فهى هذا اللحم والعظم ، وأما الروح فهى تلك الفكر الرائع ، والخيال البارع ، وتلك الحركة المتوثبة الدافعة ، حتى إذا جاءك يوماً قضاؤك المحتوم ، انطلق كل من العنصرين إلى سبيله ! فأنى لك هذا السر المكنون وأين يذهب بعد الموت ...؟"[٣] .

---

(١) "قشور ولباب" - دار الشروق عام ١٩٨٨ ص ١٩٧ .

(٢) نفس المرجع فى نفس الصفحة .

(٣) المرجع نفسه .

ويتخيل مفكرنا كيف كانت الروح تعيش في علياء سمائها ، في المحل الأرفع ، سابحة مع العقول المجردة روحانية خالصة لا تشوبها شائبة من المادة ، ثم هبطت من عليائها بحركات رشيقة أشبه بحركات الطير سابحة في أجواء الفضاء ، بعد أن طال ترددها ، واشتد تعززها وتمنعها ، حنينا إلى عالمها القدسي الرفيع ، لتستقر في الجسد لتعيش فيه فترة من الزمان[1] . ولا يفوته أن ينبهنا إلى أن الروح لا تدرك بالحواس ، فهي "تتعالى عن إدراك العيون ! وكيف تريدها على الظهور أمام مقلتيك وهما لم تخلقا إلا لرؤية الأجساد المادية وحدها ..؟ أما هذه الماهية المجردة فهيهات أن تدركها بالنظر !"[2] . وهي إذا كانت تأبى أن تبدو للحواس ، فذلك لأنها تعلو بنفسها عن هذا الدرك الخسيس ، وهي تتضح وتجلو لكل عاقل من الناس يبحث عنها بعقله في آثارها ودلائلها . فالروح ، إذن ، مع كمال خفائها ، وشدة غموضها عن العين يمكن إدراكها بالعقل لمنْ يريد معرفتها بالدليل والبرهان ...[3] .

ومعنى ذلك أنه إذا كانت الروح لا تدرك بالحواس ، فإن هناك طريقا آخر للوصول إليها ، ولا ينبغي إنكار وجودها بحجة أننا لا نراها ، ولا نلمسها ... إلخ . وتلك هي الفكرة التي سوف يطورها بعد ذلك في نقده لديفيد هيوم في رسالته للدكتوراه التي سنعرض لها بعد قليل . أما الآن فإن علينا أن نتوقف قليلا عند مقال هام كتبه في هذه المرحلة ودافع فيه عن المعجزة .

٤ - دفاع عن المعجزة

كتب مفكرنا خلال الثلاثينيات مقالا بعنوان "بين المعجزة والعلم" على هيئة حوار أجراه مع نفسه ، يرد فيه على ما يزعمه بعض المفكرين من وجود تعارض بين المعجزة وقوانين الطبيعة ، ومن ثم ينكرون المعجزات التي وردت في الكتب المنزلة مثل أن الشمس وقفت ليوشع ، أو أن البحر قد انشق بعصى موسى ، أو أن السيد المسيح كان يبرىء الأكمه والأبرص بلمسة منه ... إلخ . فذلك كله ، في رأيهم ، يتعارض مع العلم وقوانينه . ولقد قام مفكرنا في هذا المقال بتحليل القوانين العلمية منتهياً إلى أن المعجزة لا تبطل القانون العلمي . ويمكن أن نلخص مضمون المقال في النقاط الآتية :

---

(١) نفس المرجع السابق .

(٢) "قشور ولباب" .

(٣) المرجع السابق .

أولا : انتهى العلم إلى أن الطبيعة المادية لا تسير وفق قانون صارم ، بل إنها قد تغير سلوكها بما لا يمكن التنبؤ به ، شأنها شأن الكائنات الحية سواء بسواء . بل إن هناك من بين أساطين العلم مَنْ يزعم أنه ليس فى الطبيعة كلها موجودات تخلو من الحياة أو ما يشبه الحياة . وكل الفرق بين حياتها وحياة الإنسان هو فى الدرجة لا فى النوع . لكن إذا كانت الذرة الفردية على شيء من الحياة ، وأنها قد تغير فى سلوكها ، فإنها فى مجموعها أقرب ما تكون إلى النظام الدقيق فى سيرها . كما أن الإنسان الفرد حر فى تصرفه ، إلى حد بعيد ، ولكنه فى المجموع يسير وفق أسس وقواعد لا تكاد تعرف الشذوذ . وهى فكرة سوف يطورها مفكرنا بعد ذلك فى رسالته عن "الجبر الذاتى" .

ثانيا : إذا افترضنا أن قوانين الطبيعة يستحيل عليها الخطأ ، وأن المادة لا تملك لنفسها تغييرا ولا تبديلا عما رسمه لها قانونها الأعلى : فمن ذا الذى يزعم أن المعجزة كسر للقانون الطبيعى ، وأنه لذلك يجب اطراحها ونبذها ؟ افرض أن قانون الجاذبية صارم لا يقبل الشذوذ . وأن التفاحة إذا انفصلت عن فرعها ، سقطت من فرعها إلى الأرض ، بفعل قانون الجاذبية هذا . لكن هب أن يداً امتدت إلى التفاحة أثناء طريقها إلى الأرض ، فلقفتها فحالت بذلك بينها وبين الأرض : أيكون ذلك كسراً للقانون ؟ كلا ! القانون لا يزال قويًا سليما ، غير أن إرادة بشرية حالت دون تطبيقه لا أكثر ولا أقل .

إذا تركت أقلامك وكتبك مبعثرة فى أرض غرفتك ثم عدت بعد حين فوجدتها صعدت إلى ظهر المكتب منظمة ، أتقول إن قانون الجاذبية قد انقلب رأسًا على عقب ، لأن الكتب والأقلام قد صعدت إلى أعلى بدل أن تستقر على الأرض منجذبة إليها .. "أم أن نجزم فى هذه الحالة أن شخصاً بشرياً قد تدخل فى الأمر بإرادته ، وحال بين قانون الجاذبية وبين تنفيذه حينًا ، فأمكن للكتب بذلك أن تفلت من يده ، ولكن القانون لا يزال قائما لم يخدش ذلك من قوته وشموله ؟! .. فلا شك أن الإرادة البشرية تستطيع أن تتوسط بين القانون وبين تطبيقه فتعطله دون أن تبطله . أفلا نقول إن لله إرادة حرة كهذه التى للإنسان ، يستطيع بها أن يعطل قانون الطبيعة حينا قد يقصر أو يطول ، لكنه يظل قائمًا معمولاً به لا يصيبه عطب ولا خسارة ؟! .

ثالثا : لقد وضعتُ كتاباً بالأمس على مقعد إلى جانبى ، فجاء الكلب يتحسس ويتجسس ويشم الكتاب ، وأظنه قد حسبه قطعة من الجماد لا خير فيها ، فترك الكلب الكتاب وانصرف . فإذا افترضنا أن التفاهم مع الكلب ممكن ، ثم جئت تقسم له أن فى

الكتاب ما ليس يدرك بالشم واللمس ، وأن فيه معنى إذا كان لا يدركه هو فليس عجزه دليلا على عدم وجوده نفر وسخر ، وأكد لك أن حواسه مقياس للحقيقة لا تخطىء . وإنى لأحسب الكون كتاباً مفتوحاً فيه من المعانى السامية ، ما يمكن فهمه وإدراكه لذوى البصيرة السليمة ، فهناك طائفة من الناس تمد أيديها وأنوفها إلى جانب الطبيعة تتحسسها ثم تجزم فى يقين لا يعرف الشك ولا التردد ، أن هذه الطبيعة جماد فى جماد ، يسيره هذا وهذا من القوانين فى طريق مرسومة معلومة لن تشذ فيها خارقة ولا معجزة .. وأعجب العجب أن تكون هذه الطريقة الكلبية علمًا ، وأن يكون كل ما عداها تخريفاً وجهلاً ... !

رابعا : كيف جاز لنا أن نقطع أن ليس فى الكون من الحقائق ما تعجز عقولنا وحواسنا عن إدراكه ؟ ولمَ لا يكون فى هذا الكون الفسيح مَنْ هو أكبر منا عقلا ، وأحد ذكاء ، فيستطيع أن يقرأ فى كتاب الكون ما لا نستطيعه ؟ ترى لو أتانا الله حاسة سادسة وسابعة وثامنة ، فماذا عسانا نعرف بهذه الحواس الزائدة ، أم تظل أبواباً مغلقة لأن العلم قد نفذ ؟! .

خامسا : وهو يهاجم فى هذا المقال الماديين من أصحاب النظرة الضيقة العتيقة الذين يرفضون التسليم بأن بالكون ألوفا وألوفا من الظواهر التى يقف أمامها العلم مكتوف الأيدى ، ولا يمكن فهمها إلا أن تكون "خوارق" فوق العلم وقوانينه .

والواقع أن الماديين ، فى رأى مفكرنا ، يشهرون سلاح التسويف والوعد بأن العلم سيتمكن فى المستقبل مما لم يتمكن منه اليوم . ويمكن استخدامه فى كل حين ، وليس بيننا وبينهم موعد يبطل بعده التسويف ، ولكنها مماطلة متجددة ، لا تنقطع ولا تفرغ . فماذا يمنع أن نفترض أن هناك قوى غير مادية تفعل فعلها ، وتؤثر فى مجرى الطبيعة فتنتج كل هذه الخوارق والمعجزات ؟!

سادسا : الماديون يركبون رؤوسهم ، ويحاولون أن يحللوا بقوانين العلم كل شىء ، فإن عجزت أمهلونا إلى المستقبل القريب ، أو البعيد . والعجيب أن لهؤلاء الماديين "شطحات" فى التفكير تدعو إلى التأمل ، فأنت إذا سألتهم مثلا : كيف نشأت هذه الخلائق ؟ أجابوك : تسلسلت نوعاً عن نوع وجنساً عن جنس ، وأصلها كلها خلية واحدة .... حسن . وكيف نشأت هذه الخلية الواحدة ؟! أجابوا : إنها ولدت بطريقة تلقائية آلية من الجماد ! فانظر إليهم كيف تجيز لهم عقولهم صدق هذا النبأ مع أنه –

على فرض أنه صحيح - قد حدث فى ماضٍ بعيد سحيق ، ولم يشهده شاهد ، ولا سجله مسجل . ولكنهم مع ذلك يقبلونه راضين مختارين ! ثم إذا عرضنا عليهم خارقة من خوارق الطبيعة مما يقع فى مرأى منا ومسمع ، أنكروها فى حمق مع أنها حاضرة بين أيديهم وليست بالماضى البعيد ، وهى مشاهدة مسجلة فكانت أجدر بالتسليم والقبول من تلك "الخارقة" البعيدة - ونسميها خارقة لأنه ليس من قوانين الطبيعة - فيما نظن - انبعاث الحياة من الجماد ! ولكن القوم يختارون من الآراء والعقائد ما يتفق مع مذهبهم .

سابعا : هب أن جماعة قد ارتطمت سفينتهم على جزيرة مهجورة لا أثر فيها للحياة . ولكنهم وجدوا على أرضها آثار أقدام ليست من آثارهم هم ، فبماذا يعللون هذه الظاهرة إلا أن أناساً غيرهم كانوا بالجزيرة منذ حين ؟ أظن هذا منطقاً لا صعوبة فيه ولا التواء : لكل أثر مؤثر ، فإن رأينا أثراً ولم نجد بيننا مؤثره أيقنا أن هذا المؤثر لابد أن يكون موجوداً فى غير مكاننا . وها نحن أولا : ننظر فنرى فوق هذه الجزيرة المهجورة التى تسبح بنا فى الفضاء ، ثم ننظر فإذا بآثار لا يحصيها العد تفرض علينا فرضا أن أحداً غيرنا قد اتصل بهذه الجزيرة ، وهو يتصل بها فى كل حين ليحدث هذه الآثار .

ثامنا : يختتم مفكرنا مقاله بتحديد مجال للعلم و آخر للدين ، ويتساءل : ماذا يضيرك إذا ما عللت بالعلم ما يمكن أن يعلله ، وأن ترجع إلى القوة التى فوق الطبيعة كل ما يصادفك من خوارق ومعجزات ؟! يقول الماديون إن إدخال "الله" فى مجرى الطبيعة عجز وقصور عن التعليل الصحيح ، ويزعمون أن الإنسان الأول كان يفسر كل شيء بقوة الآلهة لقلة محصوله من العلم . فكان إذا اكتسب شيئاً من العلم يعلل به ظاهرة ما ، أسقط هذه الظاهرة من دائرة نفوذ الله ، وأدخلها تحت سيطرة العلم . وهكذا أخذ العلم ينمو ويتسع ، كما أخذت العقيدة فى تأثير الله فى سير الطبيعة تضؤل وتضيق ، وهم يرجون أن يطرد نمو العلم حتى يشمل الكون جميعًا ويفسر "الظواهر" كلها بغير استثناء ، وهم - بناء على ذلك - يرفضون رفضًا قاطعًا أن يعللوا شيئا إلا على أساس واحد : هو قانون الطبيعة ، ويلفظون من حظيرتهم كل مَنْ يحاول أن ينسب شيئاً إلى قوة أخرى غير قوة الطبيعة وقوانينها . وقديماً كان العالم ، أو إن شئت الكاهن ، يفسر كل شيء بقوة الآلهة وحدها ، وينبذ كل من يحاول أن يفسر شيئا

على غير هذا الأساس : فهل نرى فرقاً بين الكاهن القديم والعالم الحديث ؟ كلا ! فكلاهما متعصب ، محدود الفكر ، ضيق النظر !

لعل أقرب إلى روح العلم الصحيح ، أن نتناول الأبحاث أحراراً من كل قيد ، فلا نفترض لأنفسنا أساساً معيناً للبحث لا نعدوه . أعنى أنه لا ينبغى أن نحكم على أنفسنا أن نفسر كل شيء بكذا ، وكذا ، وإلا كنا كعلماء الفلك الأقدمين الذين كانوا ينظرون في السماء ويبحثون في النجوم ، على شرط أن يكون بحثهم مقصوراً على ما هو معروف من النجوم ، فإن ظهر كوكب أو نجم جديد أنكروه ورفضوه !

ذلك تلخيص واف للمقال الهام الذى نشره مفكرنا فى مجلة "الرسالة" ، ولم ينشر بعد ذلك قط ، رغم قيمته الكبيرة فى إبراز جانب "التدين الخالص" الذى سيطر على تفكيره فى أولى مراحله الروحية ، التى أغفلها كثير من الباحثين ، مركزين على المرحلة الثانية التى بدأت بالمنطق الوضعى بجزأيه ، وخرافة الميتافيزيقا ... إلخ ؛ حتى أصبح اسم زكى نجيب محمود و"الوضعية المنطقية" مترادفين ، أو كالمترادفين – مع أنها ليست سوى مرحلة سبقتها مرحلة ولحقت بها مرحلة ثالثة تجمع الاثنين فى مركب واحد ! .

٥ - "الجبر الذاتى"

تصل هذه المرحلة الأولى إلى قمتها مع رسالته للدكتوراه "الجبر الذاتى" عام ١٩٤٧ – وهى التى وصفناها فى مكان آخر بأنها "الوجه الميتافيزيقى للدكتور زكى نجيب محمود"[(١)] ، ذلك لأن نظرية "الجبر الذاتى" نظرية ميتافيزيقية فى صميمها[(٢)] . فضلاً عن أنها تكشف لنا عن اهتمام مفكرنا بمشكلة الحرية ، وإيمانه بحرية الإنسان وهو إيمان" لا مكان فيه لذرة من التردد أو الشك" على حد تعبيره[(٣)] . وإن كانت هذه الحرية لا تعنى الفوضى أو التحرر من القيود ، فتلك حرية "سلبية" ، وإنما هى حرية "إيجابية" تظهر فى أفعال الإنسان المنتجة وفى أقوال يقام البرهان العقلى على

---

(١) راجع مقالنا "الجبر الذاتى" أو الوجه الميتافيزيقى للدكتور زكى نجيب محمود "مجلة الفكر المعاصر عدد ٥٢ يونيو ١٩٦٩ .

(٢) قارن ما يقوله . راندال فى شرحه لهذه النظرية فى كتابه : An Introduction to Philosophy ص ٣٧ .

(٣) "قصة عقل" ص ٤٨ .

صوابها ، فهى حرية محكومة بالروابط السببية ، الإنسان فيها حر الإرادة ، لكنه مقيد بماضيه ، أو قل إن "الجبر الذاتى" يعنى أن الإنسان مجبر عن طريق نفسه ، فماضيه هو الذى يحدد له اختيار الفعل فى الحاضر ، لكن هذا الماضى من صنعه هو .

على أن ما يعنينا ، الآن ، من نظرية "الجبر الذاتى" التى نال بها درجة الدكتوراه من جامعة لندن عام ١٩٤٧ - أنها تبدأ بتعريف "النفس" : "إذ يبدو أنه من الضرورى فى بحث يذهب فيه صاحبه إلى أن الإنسان مجبر ذاتياً ، أعنى مجبراً عن طريق "نفسه" أن يفسر لنا طبيعة "النفس" بأوضح طريقة ممكنة .."[١] ويلزم لذلك مناقشة فلسفتين تنكران وجود النفس ، وهما نظرية "ديفيد هيوم" ، ثم المدرسة السلوكية .

(أ) نظرية هيوم

يذهب ديفيد هيوم إلى أن كل فكرة صحيحة يمكن ردها إلى انطباعاتنا الحسية المباشرة ، وإلا لأصبحت فكرة زائفة ينبغى حذفها من قائمة الأفكار الصحيحة . وقد ترتب على ذلك نتيجة بالغة الأهمية وهى إنكار هيوم لما يسميه العقليون "بالعقل" ، وما يسميه المثاليون "بالنفس" أو "الروح" .. وإلا فمن أى انطباع حسى أمكن لهذه الأفكار أن تجىء ؟ إنه لو كانت النفس (أو العقل) كائنا دائم الوجود ما دام صاحبها موجوداً ، لزم أن يكون هناك انطباع حسى دائم التأثير على هذه الحاسة أو تلك ، بحيث يكون لفظ "النفس" اسماً نطلقه على ذلك الأثر الحسى . ولكننا لا نجد بين انطباعاتنا الحسية انطباعاً يدوم على حالة واحدة لا يختلف ولا يصيبه زيادة أو نقصان ، فنجعله أصلاً لهذه "النفس" المزعومة التى نزعم لها الدوام وعدم التغير . إذ حياتنا الإدراكية سلسلة من حالات لا تتجمع كلها معًا فى لحظة واحدة : فالألم واللذة والحزن والسرور ، وشتى العواطف والإحساسات تتعاقب واحدة فى إثر الأخرى ، ولا يمكن أن تكون فكرة "النفس" مستمدة من واحدة من هذه الحالات ، وإذن فالفكرة نفسها من خلق الوهم وليس لها وجود ..."[٢] .

ويتولى مفكرنا نقد هذه النظرية ليمهد بذلك لتعريف "النفس" الذى هو ضرورى لنظرية الجبر الذاتى - وهو يوجه إليها مجموعة من الانتقادات أهمها :

---

(١) "الجبر الذاتى" الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٣ ص ٢٩ .

(٢) ديفيد هيوم : "رسالة فى الطبيعة البشرية" ص ٢٥١ - ٢٥٢ (نقلا عن "الجبر الذاتى" ص ٣٢ .

١ - إن ديفيد هيوم وقع فى تناقض عندما أباح لنفسه أن يستخدم فكرة العقل (أو النفس) بوصفه كائنًا له وجود مستقل رغم أنه ينكر عليه هذه الصفة ، فهو يقول عن الانطباعات الحسية : إنها "تطبع العقل"، وتشق طريقها إلى "فكرنا وشعورنا" فضلا عن أنه يتحدث عن الانطباعات كما تظهر فى "النفس" .

٢ - لا يمكن أن تكون الانطباعات الحسية هى كل ما هنالك ، وإلا فمن أين جاءت فكرة "الترتيب" عندما نقول عن عدد من الحصى أنها مرتبة بنظام معين ؟! .

٣ - إصدار الحكم فعل يفترض بالضرورة وجود فاعل ، فهو لا يمكن أن يكون مجرد "القوة والحيوية" التى يصف بها هيوم الانطباع الحسى ، ولو كان كل ما لدينا انطباعات لاستحال أن نثبت أو أن ننفى شيئاً .

٤ - لو كان ما لدينا هو الانطباعات الحسية ، فمن أين يمكن أن أعرف أن هناك إحساسين مختلفين يوجدان معاً ؟!

٥ - إننا لا ننتبه مطلقاً إلى جميع الانطباعات التى ترد إلى الحواس فى لحظة معينة ؛ لأن انتباهنا ينتقى منها ويختار ، فمن الذى يختار هذا المعطى الحسى أو ذاك ، دون بقية المعطيات ، ليكون موضوعاً للانتباه ؟!

٦ - لا نريد أن نواصل جميع الانتقادات التى وجهها مفكرنا إلى فلسفة هيوم فهى كثيرة - وإنما يهمنا أن نذكر نقداً أخيراً هو أن خطأ هيوم فى المنهج الذى استخدمه وهو منهج "الاستبطان الذاتى" عندما يقول : "إننى إذا ما توغلت داخلا إلى صميم ما أسميه "نفس" وجدتنى دائما أعثر على هذا الإدراك الجزئى أو ذاك .. إننى لا أستطيع أبداً أن أمسك بـ "نفسى" فى أى وقت بغير إدراك ما ، كما أننى لا أستطيع أبداً أن أرى شيئاً فيما عدا هذا الإدراك .."[1] . غير أن قوله إنه يتوغل داخلاً إلى صميم "نفسه" معناه أنه ينتبه إلى نفسه ، أعنى أنه ينتبه إلى الحالة النفسية التى يتصادف وجودها لحظة الفحص ، فما الذى يشير إليه هذا الانتباه إنْ لم يكن يشير إلى النفس أو الذهن أو الروح ؟[2] .

إن القول باستحالة إدراك النفس عن طريق المنهج الاستبطانى (أى منهج التأمل الذاتى) يظهرنا ، لا على أنه ليس هناك ما يسمى بالنفس ، بل على أن هيوم استخدم

(١) هيوم رسالة فى الطبيعة البشرية" ص ٢٥٣ (الجبر الذاتى ص ٤٤) .
(٢) "الجبر الذاتى" ص ٤٤ .

منهجاً خاطئاً فى اكتشاف النفس ، لكن فى استطاعتنا مع ذلك أن ندرك النفس عن طريق "المنهج الجدلى" ، وهو منهج يعتمد على فحص ما يتضمنه موقف من المواقف ، بحيث نتتهى إلى القول بأننا لا نستطيع أن ننكر هذا المضمون بغيرالوقوع فى التناقض . وهو نفس المنهج الذى استخدمه ديكارت ، حيث أثبت وجود نفسه بوصفه عملية تفكير[1] .

(ب) المدرسة السلوكية

المدرسة السلوكية فى علم النفس لون آخر من ألوان النظريات التى تنكر وجود النفس ، فقد حصرت نفسها فى أنماط السلوك التى يمكن أن يلاحظها المشاهد الخارجى ، معتمدة فى ذلك على التجارب التى أجراها عالم الفسيولوجيا الروسى "إيفان باڤلوڤ" I . Pavlov (١٨٤٩ - ١٩٣٦) - على الفعل المنعكس الشرطى دون أية إشارة إلى ما يسمى "بالشعور" . ويزعم السلوكيون أن العلوم الطبيعية قادرة على تفسير وقائع السلوك البشرى ، وأنه ليس ثمة ما يبرر افتراض وجود شىء آخر غير السلوك الذى نشاهده ، ومادامت "النفس" من حيث هى كذلك لا يمكن أن نشاهدها بالملاحظة الخارجية فقد أنكروا وجودها .

لقد افترضت المدرسة السلوكية أن السلوك البشرى - بالغاً ما بلغ تعقده - يمكن رده إلى صيغة "مثير - استجابة" أو فى صورتها الرمزية (م - س) . فهناك "مثير" معين "م" تعقبه باستمرار استجابة معينة "س" بغض النظر عن الكائن الحى الذى يثيره هذا المثير .

غير أن هذه الصيغة ، فى نظر مفكرنا ، ناقصة أشد النقصان :

- فالناس تستجيب استجابة مختلفة لنفس المثير .
- البيئة مليئة بالمثيرات ينتقى منها الكائن الحى ما يثيره .

وهكذا تصبح صيغة "م - س" غير كافية لتفسير وقائع السلوك البشرى ؛ لأنها تسقط دون الكائن الحى الذى لابد أن يدخل جزءا من السبب . ومن ثم فلابد من إدخال الرمز "ك" - أى الكائن الحى - فى الصيغة لتصبح (م - ك - س) أى مثير- كائن

(١) "الجبر الذاتى" ص ٤٤

حي - استجابة . لكنها لا تزال غير كافية ، ولهذا يقترح مفكرنا تعديلها لتكون (ك - م - س) أي أن الكائن الحي يختار من البيئة ما يثيره ، ويقوم بالاستجابة له .

ومعنى ذلك أن إنكار المدرسة السلوكية لوجود "النفس" بحجة أنها لا تخضع لمنهج الملاحظة الخارجية (وهو منهج العلوم الوضعية) لا يدل إلا على أن المنهج المستخدم في الكشف عن هذه "النفس" منهج خاطئ - تماما كما هي الحال في فلسفة هيوم - لكن لا يزال في استطاعتنا إن نقول إن النفس متضمنة بالضرورة في المواقف المختلفة التي ندرسها في سياق البحث العلمي . وهو يضرب لنا مثالاً واضحاً على ذلك :

"عالم النفس السلوكي الذي يريد أن يحصر نفسه في أنماط السلوك لا يستطيع أن يفعل ذلك ، ما لم يكن قادراً على عزل نمط السلوك الذي يريد دراسته من السياق المحكم للكائن الحي والبيئة . وعزل موضوع الدراسة هذا لا يكون ممكنا إلا إذا وجه انتباهه نحو الجانب المطلوب دراسته . وهو جانب لا يمكن أن ينفصل بالفعل عن الكائن الحي الذي يشمله ، ويستطيع الباحث عن طريق تعديل انتباهه التركيز على شيء واحد في لحظة معينة .. وعزل هذا الجانب قد لا يكون ممكناً إلا في الفكر وحده .. أي أنك لابد أن تجرد هذا الجانب بفضل انتباهك الانتقائي ، ومن هنا كان الانتباه موجوداً في كل خطوة من الخطوات التي يقوم بها الباحث في بحثه . وهذا يعني أننا نفترض مقدماً وجود "ذهن" الباحث (أو نفسه أو عقله) ، وإنكار وجوده يعني أننا نناقض أنفسنا.."[1] .

وينتهي مفكرنا من هذه الانتقادات التي يوجهها إلى الفلسفات والنظريات التي أنكرت وجود النفس ، إلى نظرية جديدة يرى فيها أن النفس هي "فعل بواسطته يجمع الفرد ما يبدو أنه يساعده في حفظ وجوده ..."[2] . وهي شرط أساسي بدونه تصبح الرغبة ، والنفور ، والانتقاء ، والإثبات والنفي ... إلخ ، أموراً مستحيلة . وبدون افتراضه ، من ناحية أخرى ، لا يستطيع الفرد أن يشعر ويدرك ويفكر . إنه الصورة،

(١) "الجبر الذاتي" ص ٤٩ .

(٢) نفس المرجع ص ٥٤ .

أعنى الخاصية الأساسية للفاعل السيكوفزيقى التى تجعله ينتقى العناصر التى لا غنى عنها لوجوده . وباختصار هو المركز الموحد أو الفعل المتضمن فى عملية الانتباه[1] .

ومهما يكن من شىء فى أمر تعريفه للنفس بأنها "الفعل المتضمن فى عملية الانتباه" - وسواء اتفقنا أو اختلفنا معه بشأن هذا التعريف ، فإن الأمر الجدير بالملاحظة حقاً هو أنه كان فى قمة هذه المرحلة يدافع عن "وجود النفس" ضد منكرى هذا الوجود .

وعلينا قبل أن نغادر هذه المرحلة أن نشير إلى ملاحظتين هامتين :

الأولى : أن هذه المرحلة الأولى ، مرحلة التدين الخالص ، لم تستبعد تماما النظرة العلمية ، بل كانت ، على العكس ، تحمل بذور المرحلة الثانية ، مرحلة العقل الخالص ، التى ستظل تعمل بداخله حتى تظهر واضحة بعد عودته من إنجلترا ، فقد كان "خلال تلك الأعوام نفسها تغلب عليه النظرة العلمية الصارمة التى لم تكن تريد له إلا أنه يأذن لشىء فى الوجود كله أن يفلت من قبضة العلم ، لا يستثنى من ذلك القيم الخلقية نفسها وما نسميه بالمثل العليا .. "[2] ؛ حتى إنه حاول ، فى أواسط الثلاثينيات ، أن يعلل تعليلا علميا الظاهرة التى لاحظها وهى أن الأوربى أكثر تمسكاً بحريته وفرديته من الشرقى ، فكتب بحثا رداً فيه هذه الظاهرة إلى طبيعة التنفس فى الهواء البارد والتنفس فى الهواء الدافىء أو الحار ، ونوع الطعام الضرورى فى كلتا الحالتين ! "ومثل هذا التصور للتفكير العلمى ، نراه قد استبد بصاحبنا فى كثير جداً من محاولاته خلال الثلاثينيات.."[3] .

الثانية : أن هذه المرحلة الأولى لم تتضمن فحسب بذور المرحلة الثانية ، بل تضمنت أيضاً بذور المرحلة الثالثة ! فهو يروى عن نفسه أنه كان فى هذه المرحلة المبكرة من حياته : "عقلا يبحث لنفسه عن طريق ، وظل يبحث خلال أعوام الثلاثينيات .. وينتظر

(١) زكى نجيب محمود "الجبر الذاتى" ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام - الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٣ ، ص ٥٤ .

(٢) "قصة عقل" ، ص ٢٠ .

(٣) "قصة عقل" ، ص ٢٠ .

الجواب : أليس من سبيل يجمع عدة أطراف فى رقعة واحدة ؟ يجمع العلم والدين ، والتصوف والحرية ؟ أليس ثمة سبيل يجمع مادة إلى روح ، ويجمع عقلا إلى غريزة .. ؟[1] . ومن ثمَّ فسوف يكون من الضلال أن نتصور أن المراحل التى مرَّ بها مفكرنا الكبير كانت مراحل منفصلة لا يسرى فيها جميعاً خيط واحد ، ولا تضمها شخصية واحدة ، وإنما العكس هو الصحيح ، فقد تجمعت فى هذه العبقرية الفذة الكثير من البذور الخصبة فى فترة مبكرة وظلت تعتمل فى نفسه ، يظهر بعضها واضحًا فى مرحلة ويتوارى بعضها الآخر - وإن ظل فى حالة كمون - حتى اكتملت ونضجت فى المرحلة الأخيرة التى ظهرت بوضوح فى السنوات الخمس التى قضاها فى جامعة الكويت : "وهناك فى جامعة الكويت وجد الفرصة سانحة لأداء ما كان شديد الرغبة فى أدائه ، وهو أن يتعقب طريق "العقل" فى تراث العرب الأوائل ، لأنه كان على يقين من رجحان العقل فى كثير مما شغل به السلف من مشكلات تتصل بالحياة الثقافية ، وإذا كان ذلك كذلك فلا يبقى علينا إلا أن ندعو المعاصرين من أبناء الأمة العربية إلى مواصلة السير فى طريق الآباء ..."[2] . وكانت تلك هى المرحلة الثالثة .

ولهذا فإننا نراه يشبه تطوره الروحى بنمو الشجرة التى تكون بذرة تضرب بجذورها فى الأرض فيخرج منها الساق ، وتنمو الأوراق إلى أن تزهر ، فإذا كان قد تأثر بالحضارة الغربية ، فى المرحلة الثانية من تطوره ، فالسبب "أن الشجرة نقلت إلى الأرض الغريبة ، وإرهاصات الأزهار كامنة فى أصلابها ، فإذا كانت للتربة الغريبة فضل عليها ، فهو فضل الإسراع نحو النضج لما كان ، قبل ذلك ، قد اختمرت خمائره . وما أكثر ما يستهين الإنسان بالبذرة الضئيلة ، متناسياً أنها تحمل فى جوفها شجرة قوية الجذع ، متشابكة الفروع ، غزيرة غنية الثمر ، لم يكن ينقصها إلا أرض تمدها بالغذاء ، وسماء تسقيها الماء ، ومناخ يجود عليها بالهواء الطلق والضياء الهادى ..."[3] .

---

(١) " قصة عقل" ، ص ٢٩ .

(٢) زكى نجيب محمود" حصاد السنين - دار الشروق بالقاهرة عام ١٩٩١ ، ص ٣٨٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٢٩ .

« المرحلة الثانية : العقل الخالص »

« العبقري هو من يعرف متطلبات العصر ويلبيها . ! »

هيجـل

تمهيد

قلنا إن بذور المرحلة الثانيـة التى سنعرض لها الآن كانت كامنة فى فترة مبكرة من حياته ، ومن ثم فهذه المرحلة التى بدأت فى أواسط الأربعينيات لم تظهر بغتة عندما كان يدرس فى إنجلترا ، فعلى الرغم من أن « التدين الخالص » تحديدا يتوارى ليحل محله « العقل الخالص » - العقل الجاف الذى يحلل الواقع الاجتماعى الذى نعيشه مستبعدا العواطف والمشاعر أيا كان نوعها ، رافضا « التملق » أو المجاملات ، مستهديا بنور العقل وحده - حتى بدا قاسيا فى نقده وتحليله » .. لكنها قسوة المواطن الذى يحب وطنه ، ويثيره أن يراه قد تنكب جادة الطريق ... » [١] - أقول على الرغم من أن هذه المرحلة الثانية بدت وكأنها تحمل « عناصر جديدة » تماما تكاد تناقض مضمون المرحلة الأولى ، فإن علينا ألا ننسى باستمرار أنها خرجت من جوفها . وهو نفسه يصفها بأنها « مرحلة استيقظ فيها الوعى عندى حاداً قوياً فى عدة اتجاهات ... وهى لم تنشأ عن عدم ، بل هى اتجاهات أحسست بها قبل ذلك بأعوام ، ولكنها كانت على شىء من الفتور والتردد ... » [٢] . ويمكن أن نقول إن هذه الاتجاهات تنحصر فى مجالين أساسيين أعمل فيهما مبضع التشريح العقلى بقدر

(١) « قصة عقل » ، ص ٦٨ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٤٠ .

غير قليل من الحدة والصرامة - وهما مجال « الحياة الاجتماعية » ، ومجال « النظرة العلمية » . وسوف نعرض لهما فيما يلى :

المجال الأول : نقد الحياة الاجتماعية

انشغل مفكرنا فى المرحلة الأولى من تطوره الفكرى - من بين الموضوعات التى انشغل بها - بتخلف مجتمعه ، وكانت فكرة « التقدم » من بين الأفكار التى مال إليها بكل عقله وقلبه - على حد تعبيره [1] . وراح يفسرها على أنها تعنى : « .. أن الحاضر قد هضم الماضى ثم أضاف جديدا تلو جديد مما أنتجته السنون . ومعنى ذلك ألا يكون « العصر الذهبى » وراء ظهورنا ، بل أن يكون موضوعه الصحيح هو المستقبل الذى يعمل الناس على بلوغه ... » [2] . فالتقدم الحضارى يقتضى حتما ألا نجعل الماضى مقياسا للحضارة ، وكيف نجعله المقياس ، إذا كان هذا الحاضر أفضل منه بحكم فكرة التقدم نفسها ؟! النظر إلى الماضى هو نظر إلى الوراء ، على حين أن التقدم يقتضى أن نوجه النظر إلى الإمام ، والانحصار فى الماضى هو انحصار فى نمط واحد من أنماط الحضارة ، مع أن التقدم يحتم علينا الخروج من نمط أضيق نطاقا إلى نمط أوسع أفقا وأرحب إطارا [3] . وسافر فى بعثة دراسية إلى إنجلترا والأفكار تتزاحم فى ذهنه وتلح عليه فى وطأة ضاغطة ، وانثيال متدارك عنيد . فقد كان يشعر أن هناك قيمًا كبرى بغيرها لا تتقدم حياة الإنسان خطوة واحدة : كالحرية ، والعدالة ، والمساواة والمسئولية الخلقية للفرد ... إلخ . ولهذا فقد كان أول ما انتبه إليه فى « يقظة واعية » هو طريقة التعامل بين الناس ، ففى إنجلترا تصان لكل فرد كرامته ، دون أن يكون لاختلاف أنواع العمل أى أثر فى أن يتعالى أحد على أحد . أما مجتمعنا ، فمهما أطلقنا اللسان بكلمات الحرية والمساواة وما إليها ، فنحن إنما ندس فى طوايا نفوسنا أخلاق النظم التى تقسم الناس إلى سادة وعبيد ، ولهذا « فلم يكن أعنف من

---

(١) زكى نجيب محمود « حصاد السنين » ، ص ٧ .

(٢) نفس المرجع فى نفس الصفحة .

(٣) ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ٢٠١ .

ثورتى على « القيم » كما هى قائمة فى حياتنا ، بحيث تسمح للمستبد أن يستبد ، وتجيز لذليل النفس أن يذل ... » . وهكذا أدرك بوضوح ناصع ، أننا نكتفى بالكلام عن حرية الإنسان وحقوقه وكرامته » .. أما أن ننتقل من دنيا الكلام إلى التنفيذ ، فذلك من أصعب الصعاب على من لم يتشرب روح الحضارة التى تعلى من قيمة الإنسان ، فلما رأيت تلك القيمة مجسدة (فى إنجلترا) فى كل موقف بشرى مما صادفته في تعامل الناس بعضهم مع بعض ، تنبهت بقوة إلى ركن ناقص فى بنائنا الاجتماعى فى مصر .. » [1] . فهو بناء مليء بالثقوب المتمثلة فى الظلم ، والقهر ، والاستبداد ، والتسلط ، والتنافر ، والكراهية ، مما أدى فى نهاية الأمر إلى فقدان الفرد لكرامته ، وحريته ، واستقلاله . ولما كان العبقرى ، كما يقول هيجل بحق ، هو الذى يدرك « هذه النواقص والثقوب « ويعمل على إصلاحها عندما يلبى حاجة مجتمعه ، فقد أخذ مفكرنا على عاتقه تشريح الحياة الاجتماعية تشريحاً عقليا ، بحيث يكشف عما انطوت عليه هذه الحياة من « قيم » فاسدة ، وأوضاع «لا معقولة» علينا أن نعمل على إزالتها بكل ما نملك من قوة النقد البناء . فكتب سلسلة من المقالات بعث بها من لندن لتنشر فى « مجلة الثقافة » فى مصر - وهى مقالات من نوع فريد : فيها الكثير من الرمز والسخرية اللاذعة ، صاغها فى ثوب أدبى لم يألفه كثيرون من كتابنا فضلاً عن القراء ، وهى المقالات التى جمعها بعد ذلك وأصدرها عام ١٩٤٧ في كتاب بعنوان « جنة العبيط » - وهذا العنوان هو المقالة الأولى فى الكتاب - وهو يسخر فيها من سذاجة المواطن الذى يعتقد ، أحيانا ، أنه يعيش فى « جنة » ، مع أن حياته فى حقيقتها لا تكون جنة إلا فى رأى « العبيط » ، لاسيما إذا ما قورنت بالحياة التى رآها فى إنجلترا ... » ولم أكن أريد بتلك المقارنة درجات الفقر والغنى ، أو حتى درجات المعرفة والجهل ، بقدر ما أردت القيم الخلقية ، وحقوق الإنسان فى التعامل مع سائر مواطنيه ... » [2] ومن بين هذه المقالات أيضا « تجويع

(١) المرجع نفسه ، ص ٤٧ .

(٢) « قصة عقل » ، ص ٣٧ .

النمر » يصور فيها كلا منا وكأن في جوفه نمرا رابضا ينتظر فرصة الظهور [1] ، فإذا ما صعد إلى مقاعد الرئاسة لم يلبث ذلك النمر أن يظهر بكل أنيابه ومخالبه ، وما طعامه الذي يتغذى به إلا ذلة الآخرين ! كما كتب أيضا عن « الكبش الجريح » يصور فيه الإنسان الذليل بطبعه ، الذي يستمتع بإذلال الآخرين له ، فهو « الكبش » تحز في رقبته سكين الجزار فترتسم على شفتيه ما يشبه ابتسامة الرضا والقبول ! .

ومن أمتع المقالات الأدبية التي كتبها أستاذنا الكبير ، في هذه الفترة ، مقالة بعنوان « بيضة الفيل » يسخر فيها من المناقشات « البيزنطية » التي تحتد بين بعض الناس في موضوعات في غاية التفاهة من ناحية ، ثم هي تخلق مشكلات « هوائية » تخلقها من عدم من ناحية أخرى . يبدأ المقال على النحو التالي : « قال الشيخ : الفيلة تلد ولا تبيض - والمشكلة المراد حلها هي هذه : لو كانت الفيلة تبيض ، فماذا يكون لون بيضها .. ؟ [2] لاحظ أن أول سطر في المقال يقرر حقيقة علمية بسيطة هي « أن الفيلة تلد ولا تبيض » لكنا اعتدنا أن نخلق مشكلات من عدم : فافرض أنها تبيض فماذا يكون لون بيضتها ؟ « في الجواب عن هذا السؤال اختلف العلماء : يقول عمارة بن الحارث بن عمارة تكون بيضاء . واستدل على صحة قوله بدليل من القياس ودليل من اللغة .. » [3] . وتصدى معسرة بن المنذر لتنفيذ ما قاله عمارة بن الحارث في بيضة الفيل ، .. لكن نهض تلميذ نجيب من تلامذة ابن الحارث وتصدى للرد على نقد معسرة !. وهكذا تدور المناقشات وتبذل الجهود في حل مشكلات لا أساس لها ! فكيف يمكن ، في حكم العقل ، أن ينهض مجتمع ويتقدم تضيع جهوده هباء على هذا النحو ؟!.

---

(١) قارن أيضا « هناك بين أفراد الناس فئة تشبه صنوف الحيوان في تركيبها النفسي ، بحيث إذا بقر بطونهم مبضع التشريح ، وجد في الجوف نمر كامن ، أو ثعلبة أو حمل ، أو كلب ، وهكذا ترى صاحب هذا المكنون الجوفي ، يتصرف على طباع الحيوان الذي كمن فيه ... » - « حصاد السنين » - ص ١٠٠ ، وهذه العبارة تفسر ، في الواقع ، مضمون المقالين معا « تجويع النمر » و « الكبش الجريح » !

(٢) « جنة العبيط » ، ص ٦٧ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٧٣ - وقارن أيضا إمام عبد الفتاح إمام « الفلسفة الثنائية عند زكي نجيب محمود « عالم الفكر » المجلد العشرون - العدد الرابع ، يناير ١٩٩٠ .

واستمر مفكرنا فى هذا التشريح العقلى لحياتنا الاجتماعية ، حتى بعد عودته إلى مصر فى خريف عام ١٩٤٧ . فأخذ يدعو قومه إلى الأخذ بثقافة العصر ، التى تقضى بتعديل سلم القيم من ناحية ، والأخذ بالمنهج العلمى من ناحية أخرى ، ومن هنا فقد واصل مقالاته الأدبية « لعلها تنسف جزءا من ألف جزء من الإطار الثقافى العتيق الذى كنا وما نزال نعيش فيه » فكتب مجموعة جديدة من المقالات على مدى ثلاث سنوات ، جمعت - بعد ذلك - فى كتابين : الأول هو « شروق من الغرب » (صدر عام ١٩٥١) . والثانى هو « .. والثورة على الأبواب » الذى صدر عام ١٩٥٥ (وقد أطلق عليه فى الطبعة الثانية عام ١٩٨٣ - اسم « الكوميديا الأرضية ») ، فى الكتاب الأول دعوة إلى الأخذ بثقافة الغرب ، فالغرب هو « العصر » لأنه صانع حضارة عصرنا . وقد وصف هذه الدعوة ، فيما بعد ، بأنها كانت « أحادية الجانب » ، لأنها أثبتت جانبا وأهملت جانبا آخر ، اهتمت « بالمعاصرة » وأغفلت « الأصالة » . وهو نقص سوف يصححه فى أوائل السبعينيات . ومع ذلك فإن علينا أن نحذر المغالاة فى تصوير هذا النقص كما يفعل بعض الباحثين أحيانا ، وعلينا أن نتذكر دائما ما يقوله مفكرنا نفسه : « لم تكن دعوتى إلى ثقافة الغرب صيحة مجنونة مفتونة بمظاهر كاذبة ، بل هى دعوة دفعنى إليها ما رأيته من مكانة رفيعة للإنسان - كل إنسان ، وأى إنسان - من حيث هو إنسان وكفى ، فعندئذ قارنت - رغم أنفى - بين ما رأيته هناك ، وما كنت أعلمه عن قيمة الإنسان فى ثقافتنا المصرية كيف تعلو وتهبط مع درجات السلطة ، والنفوذ ، والثراء ، ونوع العمل .. فهل كان يمكن أن أرى ذلك الفارق الشاسع بين الثقافتين .. دون أن أدعو إلى الأخذ بكل ما من شأنه أن يكسب الإنسان كرامته ..؟! » [١] . لاسيما بعد أن ديست حقوق الإنسان تحت أقدام الأقوياء [٢] .

أما الكتاب الثانى فهو استمرار للحملة العنيفة التى شنها مفكرنا على القيم الاجتماعية فى بلادنا ، إذ تدور أولى مقالاته على قسمة المجتمع إلى « سادة »

---

(١) « قصة عقل » ، ص ٨٤ - ٨٥ .

(٢) حصاد السنين ، ص ١٢٩ .

يعيشون فوق قمة الجبل « الذي يعلو بقمته على مستوى السحاب ، وبقية الشعب الذي يعيش عند سفح الجبل .. » ويصور بسخرية لاذعة كيف يدخل « السادة » في مناقشات لا تنقطع حول مشكلات « الشعب » ورفع مستواه . ويقدم في نهاية المقال نموذجا من أبناء هذا الشعب بائعة الحلوى المسكينة التي تبيع القطعة بمليم ، فيشتري ما عندها ثم يطلب منها في تهكم واضح » .. لا تنسِ يا أمي أن تطلبي من رب السماء الرحمة بأولئك الذين يرعون مصالحك فوق الجبل ! » [1] .

كما كتب مفكرنا أيضا مقالات ممتعة غاص فيها في أعماق النفس البشرية ببصيرة نافذة فصورها عارية تارة (قارن مقالة « نفس عارية ») [2] . ورد الطغيان تارة أخرى إلى النفس الفقيرة التي تنظر إلى باطنها فتجد خواء فتمتد إلى خارجها لتستبد بالآخرين حتى تسد ذلك الخواء !.. إلخ . (قارن مقالة « نفوس فقيرة ») [3] كما كتب أيضا عن نظام الحكم بعنوان « إلى سادتي الحكام » [4] . وهي رسالة موجهة إلى أصحاب السلطان ، يسخر فيها من الحكام وما يعيشون فيه من ترف ونعيم ، واستمتاع « بالجمال » ، ويقول : إن أفلاطون ذهب إلى أن « الخير هو نفسه الجمال » ، ثم يرتب مفكرنا على فكرة أفلاطون ، هذه النتيجة الهامة : « العدل خير ، ولذلك فهو جميل ، وأنت من عشاق الجمال ... فكيف ترضون أن يملأ الظلم حولكم أركان البلاد ؟ »[5] . ذلك تناقض لا يقبله عاقل : أن تعشق الجمال في بيتك ومن حولك وفي جميلات النساء ، وفي الطعام الجيد ، ومناظر الطبيعة الخلابة ... إلخ . ثم تترك الظلم » يطحن الناس في مجتمعك ، ولهذا « فهو كثير جداً ما أخذه العجب مما يسمونه « سياسة » لكثرة ما نراه فيها من مجافاة لمنطق العقل .. »[6] .

---

(١) زكي نجيب محمود « الكوميديا الأرضية » ، ص ١٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٧٩ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ٥٦ .

(٥) « الكوميديا الأرضية » ، ص ٦٣ .

(٦) حصاد السنين ، ص ٨٢ .

المجال الثاني : النظرة العلمية

كان جوهر « اليقظة الواعية » التى حدثنا عنها مفكرنا ، والتى بدأت فى أواسط الأربعينيات - « الإيمان بالعقل » والدعوة إلى استخدامه فى شتى مجالات الحياة : « مجال الحياة الاجتماعية » - كما سبق أن رأينا ، لنزيح عن كاهلنا تلك الأفكار المبتسرة ، والقيم « الفاسدة » التى تفرق بين البشر ، وتقسم الناس إلى سادة وعبيد ، وتنشر الظلم ، والقهر ، والاستبداد ... إلخ - وهى كلها « قيم» يلفظها « العقل السليم » . والمجال الثانى هو « النظرة العلمية » التى يفتقر إليها مجتمعنا [1] . وهو يقول عن هذه المرحلة التى استقر عليها فكره عشرين عاما (١٩٥٠ - ١٩٧٠) « .. لقد سرت فى خلالها على خطين متوازيين : أحدهما الدعوة إلى ثقافة العصر ، والآخر الدعوة إلى منهج التجريبية العلمية فى صياغة الأفكار ... » [2] .

ومن هنا كانت المشكلة الرئيسية التى شغلت فكرنا خلال الخمسينيات هى إشاعة « نور العقل » والدعوة إلى التمسك به ، فهو الجانب الغائب فى ثقافتنا التى أظلمت سماؤها بعد أن شالت كفة الوجدان ورجحت ، بل وطغت « فنحن أمة تفضل القلب على الرأس ، وترفع من شأن المشاعر والوجدان ، وهل هى مصادفة أن نجد منا ألف شاعر كلما وجدت عالما واحدا ؟!» [3] .

ومن هنا فقد توارت عنده ، فى هذه المرحلة - مشاعر الوجدان ومنها المشاعر الدينية الفياضة (وإن ظهر الوجدان فى المقالات الأدبية) - ذلك لأنه وجد أن القاسم المشترك فى جميع الحضارات هو الاحتكام إلى العقل ، فى قبول ما يقبله الناس ، وفى رفض ما يرفضونه ، وهذا الاحتكام إلى مقاييس العقل وحده ، قد يتبدى فى صور تختلف باختلاف العصور ، فربما ظهر فى مجال السياسة ، أو الحياة الاجتماعية ، أو مجال

---

(١) قارن مقالة « ينقصنا منهج العلم » فى كتابه « أفكار ومواقف » ، ص ٢٠٨ .

(٢) « قصة عقل » ، ص ٦٠ .

(٣) « ثقافتنا فى مواجهة العصر » ، ص ٧٢ .

الحرب أو فى مجال التشريع ، أو فى مجال العلوم الطبيعية [1] . وهذه العقلانية فى وجهة النظر التى نراها ماثلة فى كل حضارة مهما اختلف لونها ، ولا نراها فى أى جماعة بدائية مهما تعددت بعد ذلك صفاتها . وليس ما نسميه « علما » سوى العقلانية التى اتخذت لها منحى معينا من مناحيها الكثيرة .

فقد تتجه العقلانية نحو الأفكار المجردة تنظمها وتنسقها فى ترتيب هرمى ليضع الأعم منها فوق الأخص ، كما حدث عند اليونان الأقدمين . أو ربما اتجهت نحو تحليل ما نزل به الوحى من تشريع ، كما حدث للعرب الأولين ، أو اتجهت نحو ظواهر الطبيعة تستخرج قوانينها النظرية ، كما حدث لأوربا فى عصورها الحديثة ، أو اتجهت نحو تجسيد تلك القوانين العلمية النظرية فى أجهزة يديرها الإنسان أو تدير نفسها كما يحدث فى عصرنا الحاضر [2] .

وقد تجلى هذا المنحنى العقلى الخالص ، عند مفكرنا ، فى جانبين مرتبطين أتم الارتباط : المنهج العلمى من ناحية ، والتجريبية العلمية فى ناحية أخرى . وتكشف عنهما معا أول عبارة ذكرها فى كتابه « المنطق الوضعى » فى مارس ١٩٥١ - وهى عبارة عنيفة وإن كانت معبرة ودقيقة : « أنا مؤمن بالعلم ، كافر بهذا اللغو الذى لا يجدى على أصحابه ولا على الناس شيئا ، وعندى أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل ، بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه .. »[3] . وهو يواصل عرض الفكرة ذاتها بقوله : « لما كان المذهب الوضعى بصفة عامة ، والوضعى المنطقى بصفة خاصة ، هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمى ، كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة فى معاملهم ، فقد أخذت به ، أخذ الواثق بصدق دعواه ... »[4] . ودخل فى معارك فكرية هامة دفاعا عن العقل فى دوره الحضارى .

(١) نفس المرجع ص ١٩٦ . وأيضا أزمة التطور الحضارى فى الوطن العربى « بحوث ندوة الكويت إبريل ١٩٧٤ .

(٢) الموضع السابق و« أزمة التطور الحضارى » مطابع دار السياسة بالكويت ، ص ٢١ - ٢٢ .

(٣) من مقدمة الطبعة الأولى لكتابه « المنطق الوضعى » .

(٤) المرجع نفسه - وقارن أيضا كتابه « أفكار ومواقف » ، ص ٤٣ ، حيث عرض للفكرة ذاتها وجعل « المذهب الوضعى » أو « التجريبية » صدى للعلم المعاصر .

« كانت الخمسينات فى حياتى الثقافية ، معركة متصلة حامية اللهب ، أدافع فيها عن ضرورة التزام الإنسان فى حياته العلمية بمنطق العقل ، فى صرامة لا تجد العاطفة ثغرة لها ، تتسلل منها ، فتضعف ذلك المنطق العقلى بميولها وأهوائها » [1] .

النظرة العلمية ، والوضعية المنطقية أو التجريبية العلمية - كما يفضل مفكرنا تسميتها - يلتقيان مع « العقل » على صعيد واحد ، ومن هنا كان دفاعه عن العقل .

أما النظرة العلمية فهى فى أساسها وقفة عقلية تتميز بالخصائص الآتية :

١ - أولى هذه الخصائص نتيجة مترتبة على الوقفة العقلية وهى أن تتحدد الأشياء بنسبها الصحيحة بعضها من بعض ، بحيث يبدو الكبير كبيرا كما هو ، والتافه تافها كما هو ، فقد تهتم الدولة المتحضرة بمسألة علمية تريد لها أن تستقر فى أذهان الناس ، ولكنها تتغاضى عن توافه السلوك التى ربما اختارها هذا الرجل أو ذاك .

٢ - ومن أبرز جوانب النظرة العلمية ، وأكثرها أهمية بالنسبة لنا ، أن ترد الظواهر إلى أسبابها الطبيعية ، فلا يُفسر المرض مثلا إلا بالجراثيم التى أحدثته ، ولا يعلل سقوط المطر إلا بظروف المناخ .. وهكذا . ويترتب على هذا الربط السببى الصحيح أن نلتمس للأشياء أسبابها الطبيعية كذلك . فإذا أردنا غلالا زرعنا الأرض لنحصدها . وإذا أردنا قتالاً حملنا له السلاح بمران واقتدار [2] .

ومن هنا كان السحر ، مثلا ، هو الضد المباشر للنظرة العلمية ، وللوقفة العلمية التى ندعو إليها ، ذلك لأن السحر يعلل الأحداث بغير أسبابها الطبيعية ، فإذا كانت علة المطر ، مثلا ، هى مقدار ما يتكثف من بخار الماء فى الهواء ، جعلها الساحر ورقة يكتب عليها أحرفاً يختارها ، أو عبارات يزعم لها القدرة على إنزال المطر . وإذا كانت علة الشفاء من مرض معين هو أن تزال الجراثيم التى تحدثه كانت هذه العلة عند الساحر « عفريتا » يسكن الجسد العليل . والشفاء من المرض إنما يكون بطرد هذا العفريت

(١) أفكار ومواقف ، ص ٤٢ .

(٢) « المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى » ، ص ٤٣٧ .

بأقوال تقال ، وبخور يعطر جو المكان ، ويطهره من الكائنات الشيطانية العابثة بأجساد الناس ... وهكذا .. [1] .

٣ - والنظرة العلمية تنظر إلى الواقع كما هو لتحوره إلى واقع جديد إذا أرادت ، دون أن تقيم بينها وبين الواقع حائلا تنسجه الأوهام ، ثم سرعان ما ننسى أنها أوهام ، فإذا كان البدائى يخلق لنفسه الخرافة لينظر بمنظارها إلى واقع الدنيا ، فإن صاحب النظرة العلمية هو الذى يواجه تلك الوقائع كما تبدو لبصره وسمعه .

٤ - على أن النظرة العلمية لا تعنى أن نجمع فى خزائننا مجموعة من حقائق العلم ، وإنما هى فى أساسها أن نكتسب المنهج العلمى في طريقة النظر . والمشكلة عندنا حتى بالنسبة لدارسى العلوم فى جامعاتنا أن الدارس يحفظ عن ظهر قلب مجموعة من الحقائق العلمية دون أن يصبح المنهج العلمى طريقا ينتهجه فى حياته العلمية . ولهذا جاز للرجل أن يكون نابغا فى العلم ثم تراه فى الوقت نفسه - خارج حدود علمه - مؤمنا بالخرافة كأى إنسان آخر ممن لم يهبهم الله حظا من العلم [2] .

إنه إذا كانت مجموعة الحقائق العلمية التى يحفظها أبناؤنا فى المدارس والجامعات ، بمثابة قطع من نفائس المعادن ، فإن «المنهج » الذى أوصلنا إلى تلك النفائس هو بمثابة المنجم الذى نظل نستخرج منه النفائس بعد النفائس ، وبغيره نجمد عند ما حصلناه ، لا نزيد عليه كبيرة ولا صغيرة [3] .

ولهذا فقد كان مفكرنا يركز تركيزا أساسيا على « منهج التفكير » ، وهو يروى فى سياق اهتمامه بهذا المنهج ، تلك الحكمة الصينية التى تروى أن فقيرا جائعا مرَّ بصائد سمك راح يستجديه فأعطاه سمكة يسد بها رمقه . غير أن الحكيم الصينى الذى شاهد الموقف قال له : خير لك أن تعلمه صيد السمك ، من أن

---

(١) « ثقافتنا فى مواجهة العصر » ص ١٩٨ - ١٩٩ . و « أزمة التطور الحضارى فى الوطن العربى » بحوث ندوة الكويت فى إبريل عام ١٩٧٤ ، مطابع دار السياسة بالكويت ، ص ٢١ - ٢٢ .

(٢) راجع مقالة « ينقصنا منهج العلم » فى كتابه أفكار ومواقف ، ص ٢٠٨ .

(٣) قارن مقالة « ينقصنا منهج العلم » في كتابه « أفكار ومواقف » ، ص ٢٠٨ .

تتصدق إليه بسمكة ، فالسمكة المعطاة هى وجبة واحدة ، تأتى بعد زوالها حاجة متكررة إلى وجبات ، أما إذا تعلم الصيد فسوف يجد ما يشبعه كلما جاع ! : « .. وعلى منوال هذه الحكمة النافذة أدرك صاحبنا منذ كان فى غربته الدراسية ، أن تدريب المتعلم على منهج التفكير المنتج ، خير ألف مرة من مضاعفة المادة العلمية المحصلة ، لأن مقدار ما يحصله الدارس من مادته العلمية مهما كثر فهو قليل . وأما من زود عقله بمنهج التفكير العلمى ، فهو قادر أبدا على أن يلتمس الطريق الصحيح .. » (١) .

أما الشق الثانى من « النظرة العلمية » التى اهتم بها مفكرنا فى هذه الفترة اهتماما شديدا توارت معه ، إلى حين ، المشاعر الدينية التى كانت تعتصره فى المرحلة الأولى – فيتمثل فى اتجاهه إلى الانتماء إلى « المذهب الوضعى المنطقى » ، وهو انتماء أساء إليه كثيرا عندما لم يفهم فهما صحيحاً ويوضع فى إطاره ودوره الحقيقى ، فقد ظن بعض الباحثين أن زكى نجيب محمود « اعتنق » المذهب الوضعى « وتعصب له بوصفه » مذهباً فلسفياً « وأنه أخذ على عاتقه الدعوة إليه فى حياتنا الثقافية بكل ما يملك من قوة ذهنية وبلاغة لغوية ، فى كتبه أو محاضراته ، ومقالاته ، وندواته ... الخ » – حتى استطاع أن ينمى حوله تياراً فكرياً مستمداً من أصول هذه الفلسفة » (٢) .

وباختصار أصبح زكى نجيب محمود « موظفا » فى مدرسة الوضعية المنطقية ، تنحصر مهمته فى نشر فكر المدرسة والدفاع عنها ، مع أن العكس هو الصحيح تماما ، أعنى أنه « وظف » هذا المذهب لصالح الفكر التنويرى (٣) . فلم تكن الوضعية المنطقية عنده « مذهبا » يعتنق ويتجمد فى إطاره ، بقدر ما كانت « منهجا « يأخذ

---

(١) « حصاد السنين » ، ص ١٥٥ .

(٢) محمود أمين العالم « معارك فكرية » ، ص ١٤ .

(٣) إمام عبد الفتاح إمام « الفلسفة الثنائية عند زكى نجيب محمود » عالم الفكر ، المجلد العشرون ، العدد الرابع ، مارس ١٩٩٠ ، ص ٩٥ وما بعدها .

بالنظرة العلمية ويدعو إليها ، ومن ثم فهو يرسم للباحث خطواته التى تضمن له السير على أرض صلبة لا تميد تحت قدميه [1] .

ولم تدرك سوى قلة ضئيلة من الباحثين الفارق الهام بين الدور الذى لعبته الوضعية المنطقية فى إنجلترا وأمريكا . والدور التنويرى الخطير الذى قامت به هذه الفلسفة في بلادنا عندما هاجمت الخرافة ، والتفكير اللامسؤول ، ودعت إلى التمييز بين العبارات اللغوية ، ومجالات النشاط الذهنى للإنسان ... إلخ - وهو دور لم يكن من الممكن أن تقوم به هذه المدرسة فى الدول المتقدمة التى نشأت فيها .

كان هذا الهدف التنويرى هو الذى جذب زكى نجيب محمود إلى الوضعية المنطقية - أو التجريبية العلمية - كما يحلو له أن يسميها - فقد رأى فيها الفلسفة التى « وصلت إلى أعظم كشف فلسفى فى هذا العصر » ، والذى تمثل فى التمييز بين مجالات التفكير عندما ميزت بين أنواع العبارات اللغوية . وهو كشف اعتبره ملبيا لحاجة ماسة عندنا ، بعد أن ساد حياتنا الثقافية استهتار عجيب لاسيما فى مجال الفكر » .. فقد اعتادت الألسنة والأقلام أن ترسل القول إرسالا غير مسؤول دون أن يطوف ببال المتكلم أو الكاتب أدنى شعور بأنه مطالب أمام نفسه وأمام الناس أن يجعل لقوله سندا من الواقع الذى تراه الأبصار وتمسه الأيدى ! » [2] . فلم يكن توجهه إلى الوضعية المنطقية يهدف إلى اعتناق » مذهب فلسفى « يعارض به المذاهب الفلسفية الأخرى ، بقدر ما كان عثورا على « طريقة » للتفكير ، و « منهجا » للنظر ، رأى أنه يفيد فى إصلاح التسيب والاعوجاج الذى شاهده فى حياتنا الثقافية ، ذلك لأن الوضعية المنطقية إذا كانت قد صبت كل اهتمامها فى مجال التفكير العلمى ، فقد اعترفت فى الوقت نفسه ، أن هذا التفكير ليس هو كل النشاط الذهنى للإنسان ، وإنما هو جزء واحد من هذا النشاط . فهناك إلى جانب التفكير العلمى ضروب الوجدان بشتى صنوفها ، ومن أهمها الجانب الدينى من الإنسان ، والفن ، والشعر ، وسائر

---

(١) « قصة عقل » ص ٩٤ .

(٢) من مقدمة الطبعة الأولى لكتابه « خرافة الميتافيزيقا » الذى أصدرته مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٥٣ .

ألوان الإبداع الأدبى . ومنها الحياة العاطفية الانفعالية التى يحياها الإنسان كل يوم ، ويعبر عنها قولا وسلوكاً . ومن هنا جاءت أهمية فصل الوضعية المنطقية بين هذين المجالين والتميز بين العبارات اللغوية التى تعبر عن « تفكير علمى » من ناحية ، والعبارات التى تعبر عن الوجدان والمشاعر من ناحية أخرى .

غير أن الوضعية المنطقية عادت إلى التمييز - داخل مجال التفكير العلمى نفسه - بين العبارات العلمية ذاتها ففرقت بين العبارات التى تندرج تحت مجموعة العلوم الرياضية ، والعبارات التى تندرج تحت مجموعة العلوم الطبيعية . فلكل من المجموعتين أسس خاصة بتكوينها ، وبالطريقة التى يحكم بها على صدقها وكذبها . وكانت الفلسفات السابقة تحسب أن الوقفة العلمية واحدة فى جوهرها ، فلا فرق بين أن يكون الموضوع المطروح للتفكير ذا خصائص تجعله رياضى الطابع ، أو ذا خصائص تجعله من قبيل العلوم الطبيعية ، لدرجة أن بعض الفلاسفة بذلوا جهودا مضنية للوصول إلى نظرية عن الكون تبلغ مبلغ « اليقين » الرياضى الذى لا يحتمل أدنى ظل من الشك . ومنهم ، على العكس ، من كان ينشد ، مثل جون ستيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) إخضاع الفكر الرياضى لمنهج التجربة فى العلوم الطبيعية . فجاءت الوضعية المنطقية لتكشف عن الفرق الشاسع فى بنية التكوين ذاتها بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية ، وتحذرنا من الخلط بينهما ، فالفكر الرياضى تحليلى ومنهجه استنباطى ، والفكر الطبيعى تركيبى ومنهجه استقرائى . الأول تحصيل حاصل لا يضيف جديدا ولهذا فهو « يقينى » ، أما عبارات العلم الطبيعى المستمدة من التجربة فهى تحمل إضافة جديدة إلى الموضوع الذى نتحدث عنه ، ومن هنا يجىء احتمال الخطأ [1] .

وقد ترتب على هذه التفرقة البسيطة بين عبارات اللغة ، والتى أشارت إليها الوضعية المنطقية - ثلاث نتائج هامة على النحو التالى :

الأولى : أن مجال التعبير الوجدانى بكل أشكاله يخرج من دائرة العلوم بنوعيها ، فلا هو من قبيل الفكر الرياضى موضوعا ومنهجا ، ولا هو كذلك من قبيل الفكر الطبيعى موضوعا ومنهجا ، ولذلك نخطىء كثيرا إذا نحن عاملناه بمقياس أى

---

(١) قارن « قصة عقل » ، ص ٩٥ - ٩٦ .

من المجموعتين . فلو قال قائل : « ما أجمل أشعة القمر » . وقال آخر : « إن أشعة القمر تشبه خيوط العنكبوت » . أو قال ثالث : « ما أروع الغروب » ورد رابع : « إننى أنقبض لرؤية الغروب » . فهل فى استطاعتك أن تحسم الأمر بينهم فتقول ، أصاب الأول وأخطأ الثانى ، أو أصاب الرابع ، وأخطأ الثالث ؟! كلا ! فليس ثمة مجال للصواب أو الخطأ ، لأن كلا منهم يعبر عن شعوره الباطنى الخاص . والشعور الباطنى الخاص لا يخضع لمقاييس الصواب أو الخطأ التى هى مقاييس العلوم بمجموعتيها .

والنتيجة الثانية : أننا سنجد شرائح عريضة من البناء الثقافى تنصب فى قالب الفكر الرياضى ، وإن لم تكن فكرا رياضيا بالمعنى المحدود لهذه العبارة ، بمعنى أنها تبدأ من « فروض » تجعلها مسلمة بغير حاجة إلى برهان ، لتكون هى نفسها السند الذى يعتمد عليه فى البرهنة على صحة النتائج التى تتولد عنها . ومن أهم هذه الشرائح الثقافية « علوم الدين » - فى أى دين - لأن لكل دين كتابه الخاص الذى بدأ منه ، ويجعله أمراً مسلماً به لا يقام عليه برهان ، إذ يكفيه عند المؤمنين بهذا الكتاب أنه يقع من قلوبهم موقع « الإيمان » . ومن هذا الكتاب يستخرج أنصاره - أو الفقهاء منهم - أحكام ذلك الدين المعين ، فإذا سئل أحدهم عن حكم من تلك الأحكام : ما برهانك على صوابه ؟ كان جوابه أن يرد الحكم إلى الأصل الكتابى الذى استخرجه منه ، وفى هذا ما يحسم الرأى ، لكنه يحسمه عند أصحاب ذلك الدين . أما غير أصحابه ، فهم غير ملزمين بقبول السند نفسه الذى يرجع إليه عند الأحكام [١] .

والنتيجة الثالثة : أن من يسوق حديثاً عن الواقع الخارجى ، عليه أن يقبل إخضاع حديثه لمقاييس التجربة الحسية عند الآخرين . أما أن يزعم لأقواله أنها تصف الواقع الفعلى ، ويعجز عن بيان المطابقة الحسية بين ما يقوله وبين ما هو محسوس لنا ، بل يثور ويغضب من إخضاع حديثه للتجربة الحسية ، فذلك ما ينبغى أن نرفضه رفضا قاطعا ، فما دام يتحدث عن أمور « محسوسة » ، أعنى وقائع حسية فلابد أن تكون ثمة طريقة « حسية » أيضا تتأكد بها من صدق حديثه أو كذبه ، ولا مندوحة له عن ذلك .

---

(١) قارن « قصة عقل » ، ص ٩٨ - ٩٩ .

تلك كانت الأفكار الرئيسية التى أخذ بها مفكرنا فى المرحلة الثانية التى كان فيها « العقل » هاديه ومرشده ، لكنه لم يغيرها قط ، بل وظفها فى المرحلة الثالثة فى خدمة نظرته إلى التراث . يقول ملخصا الخيط الذى سرى فى تفكيره طوال تطوره الروحى : « الخط الفكرى الذى تنطوى عليه كتاباتى على اختلاف موضوعاتها ، هو أن الفرد الإنسانى مسئول عما يفعل ، وأن هذه المسئولية لا تعنى شيئا إذا لم يكن العقل وحده هو مدار الحكم فى كل المسائل التى نطلب فيها التفرقة بين الصواب والخطأ .. » (١) .

ولما رأى الناس فى بلاده على عداوة مع العقل ، فقد أدرك أنهم بالتالى على عداوة مع التقدم ، ومع الحضارة : « .. ومع كل ما يترتب على العقل من علوم ومنهجية النظر ، ودقة التخطيط والتدبير .. » (٢) . ومن هنا كانت صرخته ليستيقظ النوام من سباتهم ، ويلحقوا بالركب . ولعل هذا هو السبب فى أن هذه المرحلة هى التى التصقت بأذهان المثقفين الذين هزتهم الدعوة من الأعماق ، فانتبهوا إلى هذا الفكر الجديد ، وانهالوا عليه لوما وتقريعا ، وعمدوا إلى تقليص دوره ، ليصبح « من المؤكد أن زكى نجيب محمود هو أبرز ممثل لتيار الوضعية المنطقية فى الوطن العربى .. » (٣) . على الرغم من أنه لم يعتنق الوضعية المنطقية مذهبا ، وإنما وظفها لصالح الفكر التنويرى كما سبق أن رأينا . فالأفكار الرئيسية التى عرضناها فى هذه المرحلة كانت خيوطا تلاقت فى نسيج المرحلة الثالثة . وما وصفه بأنه « أعظم كشف فلسفى فى هذا العصر » هو الذى كان هاديه ومرشده فى تحليله للتراث العربى . ولو أمعنا النظر قليلا فى تقسيمه لمجال النشاط الذهنى للإنسان إلى مجالى « التفكير العلمى » و « الوجدان » ، لوجدنا أنها هى نفسها القسمة التى وجهت تفكيره فى

---

(١) « مجتمع جديد أو الكارثة » ، ص ٢٦ .

(٢) « ثقافتنا فى مواجهة العصر » ، ص ٧٠ .

(٣) د . أحمد ماضى « الوضعية المحدثة ، والتحليل المنطقى فى الفكر الفلسفى المعاصر » ، فى « الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر » - بحوث المؤتمر الفلسفى العربى الأول ، أصدرها مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت عام ١٩٨٥ ، ص ١٧ .

« المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى » ، فالمعقول هو « وقفة العلم » ، لأن العلم بكل ضروبه نشاط عقلى خالص ، وخصائص التفكير العلمى هى طائفة هامة من خصائص العقل [1] . لكن ذلك لا يعنى أن الإنسان عقل كله ، بل هناك حالات يكابدها ويعانيها ، منها الانفعالات والعواطف والرغبات وما إليها : « فإذا ضممنا جميع الأقوال التى قالها قائلوها من « حالات » اعتملت بها أنفسهم . كان لنا مجموعة مجال « اللامعقول » فى الثقافة التى تقصيناها بالنظر والدرس .. » [2] .

ولو أمعنا النظر ، من ناحية أخرى ، فى « تجديد الفكر العربى » لوجدنا أن القسم الذى كتبه تحت عنوان « المبادىء : حقائق هى أم فروض ؟ » (ص ١٩٠ - ٢٠٤) يعتمد اعتمادا تاما على القسمة الثانية التى أدخلتها الوضعية المنطقية فى قلب التفكير العلمى نفسه حين ميزت بين الفكر الرياضى الاستنباطى ، والفكر التجريبى الاستقرائى ، وجعلت النوع الأول يبدأ من فروض يسلم بها بغير حاجة إلى برهان . ونحن نراه فى هذا القسم من « تجديد الفكر العربى » يمد فكرة « الفروض » التى يبدأ منها الفكر الرياضى ، ليجعل من « المبادىء » فروضاً أيضاً . وإذا كان قد ضرب المثل بالفكر الدينى - أو علوم الدين - الذى يبدأ من كتابه المقدس ، ويجعله أمراً مسلماً به لا يقام عليه برهان ، فهو أيضا يجعل « المبادىء » - وأيا كان نوعها - فروضا ، ويقول إن الديانات المختلفة تبنى على « مبادىء » كل منها يضع كتابه أمامه « مبدأ » يسير منه ، ويستنبط . وأن تكون الأحكام الفقهية فى كل دين صوابا بالنسبة إلى نص كتابها [3] . ولكن الفكر التجريبى لا يبنى على مثل هذه « المبادىء » : فاللغة لا تسيغ للعالم أن يقول : إن « مبدئى » هو أن سرعة الضوء هى كذا - فتلك حقيقة من حقائق الطبيعة ، وليست مبدأ مفترضا [4] . ثم نراه فى هذا

---

(١) « المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى » ، ص ٣٦٢ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٦٦ .

(٣) « تجديد الفكر العربى » ، ص ١٩٣ .

(٤) نفس المرجع ، ص ١٩٤ .

القسم يمد الفروض الرياضية إلى مجال آخر هو « الفكر السياسى » ، فهاهنا كذلك تبدأ النظرية السياسية من مبدأ معين يقيم عليه بناءها كله ، كما هى الحال فى الفلسفة السياسية عند كل من « توماس هوبز » (١٥٨٦ - ١٦٧٩) . وجون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) الأول يجعل أساس بناءه السياسى « حق الحكم للأقوى » ، فى حين أن الثانى يقيم نظريته السياسية على أساس أن حق الحكم لمن يختاره الشعب [١] . ثم يوسع الفكرة نفسها لتشمل المذاهب الفلسفية : « فلكل فيلسوف شىء يسميه فى فلسفته » بالمبدأ الأول « قاصدا بذلك الفكرة الأم فى نسقه الذى يبنيه ،وهى الفكرة التى يعتصر منها كل أجزاء بنائه الفلسفى ، فيها يقيم البرهان على كل ما يزعمه بعدها ، وأما هى فلا برهان عليها ؛ إذ لو كان عليها برهان لكانت فكرة البرهان هى الأسبق فى أولويات العقل ، ولم يعد « المبدأ الأول » لا « مبدأ » ولا « أول » ... [٢] . وينتهى من ذلك إلى أن المبادىء فى شتى البناءات الفكرية ، ليست « حقائق » تفرض نفسها على الإنسان ، بل هى بحكم طبيعتها « فروض يفرضها الإنسان لنفسه حرا مختارا لتخدم غرضه ، فإن أفلحت فى خدمة تلك الأغراض ، كان بها ، وإلا فهو يبدلها بسواها حتى يقع على أنفع المبادىء لحياته العملية [٣] .

غير أنه لا يعرض لهذه الأفكار بالشرح والتحليل ، ويقف عند هذا الحد ، وإنما « يوظفها » فى خدمة مشروعه الثقافى فى « تجديد الفكر العربى » ، وفى خدمة منظوره الذى ينظر منه إلى التراث العربى : « فقد كانت لأسلافنا مبادىء معينة فيما يعد شعرا ، وما لا يعد شعرا ، وفيما يكون أدبا من النثر وما لا يكون أدبا ، وقياسا على هذه المبادىء يعمل النقاد ... » [٤] . ومثل آخر - أفدح وأخطر - فقد كان

---

(١) « تجديد الفكر العربى » ، ص ١٩٥ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٩٦ .

(٣) « تجديد الفكر العربى » ، ص ١٩٧ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ١٩٩ .

المبدأ فى نظام المجتمع أن يكون الحاكم هو صاحب السلطان ، وهو فى الوقت نفسه صاحب الرأى ، ولم يكن ثمة من غضاضة على النفوس أن يملى عليها ولى الأمر فى حكومة الناس ما يتفق ومذهبه هو ليكون هو المذهب الذى لا مذهب سواه عند المحكومين [1] .

والأمثلة كثيرة على مدى استفادته من « منهج » الوضعية المنطقية فى المرحلة الثالثة التى حاول فيها إقامة مشروع فكرى لتجديد الفكر العربى . وذلك يعنى ، من ناحية أخرى ، أنه لم ينسف جسوره تماما مع المرحلة الثانية ، بل كان مشروعه الفكرى مركبا من المرحلتين السابقتين : التدين الخالص الذى توارى إلى حين . والعقل الخالص الذى ظهر واضحا فى المرحلة الثانية : « فهو بناء فكرى جاء ليكمل - لا لينقض - ما أنجزه خلال الخمسينات من تجديد لمنهج التفكير العلمى ... » [2] .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

(٢) « قصة عقل » ، ص ١٧٦ .

« المرحلة الثالثة : التدين المستنير بنور العقل »

« إننا نريد لأمتنا أن تسير مع العلم بقوة الإيمان . ! »

زكى نجيب محمود « رؤية إسلامية »

١ - الشرق الفنان

لم يكن « الشرق الفنان » الذى صدر عام ١٩٦٠ ، بحثاً علمياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، وإنما هو رسالة صغيرة أراد بها صاحبها أن يسمر مع القارئ . غير أن هذه الرسالة الصغيرة تتضمن الإرهاصات الأولى لمشروعه الفكرى القادم . ففيها يطرح فكرة مفادها أن فى العالم نظرتين إلى الوجود : نظرة الشرق الأقصى : الهند ، والصين ، واليابان .... إلخ ، التى تنظر إلى الوجود الخارجى ببصيرة تنفذ إلى الجوهر الباطن ، وهذه نظرة الفنان الخالص ، بالمعنى الواضح لكلمة « فن » بحيث تشمل المتصوف والمتدين - وهى نظرة يدرك بها صاحبها الوجود الكونى بروحه لا بعقله . ثم هناك ، من ناحية أخرى ، نظرة الغرب التى تنظر إلى العالم الخارجى بعقل المنطقى التحليلى الذى يقارن ويستدل ، وهذه نظرة العالم الخالص . وبين الطرفين وسط يجمع بين الطابعين - ويتمثل فى ثقافة الشرق الأوسط التى تجمع بين إيمان البصيرة ومشاهدة البصر ، بين خفقة القلب ، وتحليل العقل ، بين الدين والعلم ، بين الفن والعمل [١] .

على أن ذلك لا ينفى ، بالطبع ، أن يكون فى الشرق علماء ، ولا أن يكون فى الغرب رجال فن ودين . لكن مفكرنا يبرز الخصائص العامة التى تطبع بطابعها ثقافة العالمين ، فضلا عن ثقافتنا نحن . وربما كان يستهدف تفسير الأقوال التى شاعت أحيانا عن « روحانية الشرق » ، « ومادية الغرب » ، ثم أراد أن يمزج الطرفين القصيين فى بوتقة الشرق الأوسط .

على أن ما يهمنا الآن ، على الأقل ، أن نبرز أهمية الكتاب فى تطوره الروحى . فهو نفسه يصفه بأنه « جاء بمثابة حجر الزاوية فى بناء فكرى جديد ظهرت معالمه الكبرى خلال السبعينات فى سلسلة كتب كان أهمها « تجديد الفكر العربى » ، « والمعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى » ، و « ثقافتنا فى مواجهة العصر » [٢] .

---

(١) زكى نجيب محمود : « الشرق الفنان » العدد رقم ٧ (المكتبة الثقافية) عام ١٩٦٠ . ص ٨٩ .

(٢) « قصة عقل » ، ص ١٧٦ .

وهى المؤلفات التى بلورت مشروعه الثقافى الذى نضج فى الكويت كما يقول [1] ، ويكشف لنا ذلك عن خطأ بعض التفسيرات التى حاولت أن تبحث عن مبررات « لتحول » زكى نجيب محمود فى المرحلة الثالثة . فالدكتور فؤاد زكريا يرد هذا التحول إلى الأزمة التى استشعرها العقل العربى بعد هزيمة ١٩٦٧ ، فراح يبحث عن طريق يسلكه بين تراث الأجداد العريق وحضارة الغرب الفتية . فقد انكب مفكرنا على الفكر الغربى ، حتى ظن ألا فكر سواه . وظل على هذه الحال طوال الجزء الأكبر من حياته ، إلى أن أتيح له آخر الأمر من الفراغ النسبى ، ومن الإمكانات - أثناء عمله فى جامعة الكويت - ما حفزه إلى أن يكرس من حياته خمسة أعوام عكف فيها على هذا التراث الذى ظل مجهولا لديه . واستطاع من خلال دراسته وقراءاته أن يخرج برأى أعلنه علينا فى كتابه « تجديد الفكر العربى » [2] . وذلك يعنى أن الأزمة التى كانت تعانى منها الأمة العربية - بعد الهزيمة - كانت عاملا أساسيا من عوامل تلك الوقفة التى وضع فيها مفكرنا تراثنا العربى موضع الاختبار » ، ولو أمعنا الفكر قليلا لما وجدنا أدنى تعارض بين الوجه الشخصى والوجه العام لتلك الأزمة التى تشغل عقل كل مثقف عربى واع فى هذه الأيام .. [3] . وقل مثل ذلك فى التفسيرات التى يقدمها الدكتور حسن حنفى الذى يقول : إن هناك ثلاثة افتراضات تفسر هذا التحول فى أوائل السبعينات :

الأول : الانتقال من جامعة القاهرة إلى جامعة الكويت فى سبتمبر ١٩٦٨ . وبعده عن مكتبته العلمية الخاصة ، ووجود مكتبة جامعة الكويت التى تزخر بعيون التراث ، مما جعله يعيش وسط تراث جديد بالنسبة إليه لم يتعود التعامل معه من قبل ، فقرأه بشغف .

---

(١) « حصاد السنين » ، ص ٣٨٨ .

(٢) د . فؤاد زكريا « تجديد الفكر العربى فى الميزان » ، دراسة فى الكتاب التذكارى الذى أصدرته جامعة الكويت فى عيد ميلاده الثمانين عام ١٩٨٧ . ص ٩٩ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ١٠٠ .

الثـانى : أن هذا الانتـقـال إلى المرحلة الثـالثـة قد حدث مثلما حدث لكثـيـر من المفكرين بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ .

الثالث : هو أن زكى نجيب محمود بعد أن تشبع بالفكر الغربى عامة ، والفكر العلمى خاصة ، شعر وكأنه معلق فى الهواء . معزول عن الثقافة الشعبية والتراث الوطنى ، خاصة وأنه لم يكن مطلعا عليه (١) .

والواقع أن هذه التفسيرات تسقط تماما تطوره الروحى من حسابها ، ويدل على ذلك تسميتها المرحلة الثالثة باسم « التحول فى فكر زكى نجيب » بدلا من أن يكون نموا لبذور ظلت تعمل سنوات طويلة ببطء شديد . فلم تكن هزيمة ١٩٦٧ هى العامل الحاسم (٢) . بدليل أنه فى « الشرق الفنان » عام ١٩٦٠ - أى قبل النكسة بسبع سنوات - يعرض لفكرة التقاء الشرق والغرب ، القلب والعقل ، وهى الفكرة التى اعتبرها « حجر الزاوية فى بنائه الفكرى الجديد » . ولم تكن المسألة بعده عن مكتبته العلمية ، وعثوره على مكتبة عامرة فى الكويت ، فليس كل من وصل الكويت ، وعثر على مكتبة زاخرة بعيون التراث أقام بناءً فكريا كالذى أقامه زكى نجيب محمود . لكن الصحيح أن فترة الكويت ساعدت على نضج الأفكار التى كان يحملها فى رأسه وتلح عليه فى وطأة ضاغطة . أما القول بأنه تشبع « بالفكر الغربى » ، فهو يسقط المرحلة الأولى » مرحلة التدين الخالص من ناحية ، ثم هو يفترض أنه تخلى عن هذا

(١) د . حسن حنفى « تجديد الفكر العربى أشكال التواصل والانقطاع فى فكر زكى نجيب محمود » مجلة القاهرة ، العدد ١٣٢ ، نوفمبر ١٩٩٣ .

(٢) كان الدكتور فؤاد زكريا قد عبر عن الفكرة نفسها فى دراسة بعنوان « الأصالة والمعاصرة » التى اعتبرها الصيغة الحديثة التى طرحها العقل العربى على نفسه فى سياق عملية مراجعة النفس الشاقة والأليمة ، لكى يفهم سر هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، أو يخفف عن نفسه من وقعها ، ويبحث عن الوسائل الكفيلة بتعويضها . راجع « الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل » دار الفكر للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٩ ، ص ٩٦ .

الفكر الغربى فى المرحلة الثالثة ، وهو أمر لم يحدث قط ! فلاشك أنه كان على علم بالتراث العربى والغربى معا ، وهو يقول عن نفسه فى هذه الفترة : نستطيع أن نقول إننى كنت إلى ذلك الحين (أواخر الستينات) قد خزنت لنفسى أكداساً من حقائق عن الثقافة العربية إبان تلك القرون الخمسة التى أردت دراستها . لكن تلك الحقائق كانت عندى بغير « تاريخ » يربطها فى سيرة متصلة المراحل ، لتصبح « حياة » لها دوافعها وأهدافها ، فاستبدت بى الرغبة فى أن أنصرف بمعظم جهدى - بضع سنوات - نحو الدراسة المنشودة ... » [1] .

فالفكرة الرئيسية التى سيعرضها فيما بعد فكرة الجمع بين العقل والقلب ، بين التدين والعلم ... إلخ ، كانت تعتمل فى نفسه قبل سفره إلى الكويت ، لكنها كانت معروضة بطريقة مختلفة ، ففى « الشرق الفنان » كانت مدينة الإسكندرية - فى قرونها الأولى - هى المدينة التى اتخذها مفكرنا نموذجا لثقافة الشرق التى تجمع بين الطرفين القصيين « خفقة القلب ، وتحليل العقل » ، فهى بعد أن توارت أثينا أصبحت الإسكندرية عاصمة الثقافة فى العالم القديم ، ولم تكن النقلة تغييراً فى المكان وكفى ، بل كانت تغييراً فى منهج التفكير كذلك . ففيها بدأ اللاهوت المسيحى - لأول مرة - ينسق بين العقيدة من جهة والعقل الفلسفى من جهة أخرى ، مما رسم الطريق أمام أوربا المسيحية طوال العصور الوسطى ، وذلك دليل على اجتماع أمرين لأهل هذه البلاد : القلب والعقل معا ، الإيمان والعلم ، اللمسة المباشرة ومعها عملية التحليل العقلى . وهو يسوق من أوريجين Origen (١٨٥ - ٢٥٤) اللاهوتى السكندرى الشهير - قوله : « إن الفلسفة اليونانية القائمة على العقل المنطقى الصرف ، والأناجيل القائمة على الإلهام ، والوحى الصرف ، إنما يتطابقان ولا يتعارضان ... » [2] .

---

(١) « قصة عقل » ، ص ٢٠٠ .

(٢) زكى نجيب محمود « الشرق الفنان » ، ص ٨٧ - ٨٨ .

كانت الفكرة البسيطة التى عرضها فى « الشرق الفنان » تمثل البذور الأولى لمشروعه الفكرى الذى كان يتحين الفرصة للظهور ، وشيئا فشيئا مع مر الأيام انتقلت هذه الازدواجية المتآلفة إلى الثقافة العربية التى كانت تبدو أمام عينى ، وكأنها قابلية فريدة ، وسمة بارزة . يمكن أن تكون أساساً متيناً لإقامة ثقافة عربية جديدة ، تصون أصالتها وتساير عصرها فى آن واحد » [1] . وقد واتته هذه الفرصة خلال السنوات الخمس التى قضاها فى جامعة الكويت . فكانت سنوات خصبة ومباركة . أما أنها خصبة فهذا ما تكشف عنه ثلاثيته الشهيرة « تجديد الفكر العربى » و « المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى » و « ثقافتنا فى مواجهة العصر .. » [2] . أما أنها مباركة فهذا ما عبر عنه مفكرنا بقوله : « عندما تلاقت رأس السنة الهجرية مع رأس السنة الميلادية فى يوم واحد كان اجتماعهما مصدرنشوة متفائلة عند صاحبنا دون أن يقع على سبب واحد يبرر نشوته وتفائله ... » [3] . لكنه مع ذلك « استبشر خيراً ، وإذا بذلك اليوم نفسه يحمل إليه برقية من جامعة الكويت تطلب استعارته لفترة .. وهداه الله سبحانه إلى المسارعة بالقبول . وهناك فى جامعة الكويت وجد الفرصة سانحة لأداء ما كان شديد الرغبة فى أدائه وهو أن يتعقب طريق « العقل » فى تراث العرب الأوائل ، وذلك لأنه كان على يقين من رجحان العقل فى كثير جدا مما يشغل به السلف من مشكلات تتصل بالحياة الثقافية . وإذا كان ذلك كذلك ، فلا ينبغى علينا إلا أن ندعو المعاصرين من أبناء الأمة العربية إلى مواصلة السير فى طريق الآباء ... » [4] .

---

(١) زكى نجيب محمود « قصة عقل » .

(٢) قارن المقدمة التى صدر بها « ثقافتنا فى مواجهة العصر » ، ص ٧ .

(٣) « حصاد السنين » ، ص ٣٨٦ .

(٤) « حصاد السنين » ، ص ٣٨٨ .

٢ - زكى نجيب محمود فى الكويت [1]

وصل مفكرنا إلى الكويت فى سبتمبر ١٩٦٨ ، ولم ينفك منذ اللحظة التى هبط فيها أرض الكويت ليعمل أستاذا بكلية الآداب ، عن العمل الدائب ، والنشاط المتصل ، فقد كان شعلة متوقدة - رغم أنه تجاوز الستين من عمره - قراءة وكتابة ، فقد راح يلتهم تراث آبائه ويعب صحائفه عباً سريعاً : « والسؤال ملء سمعه وبصره : كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف عربى يحيا فى عصرنا هذا ، بحيث يندمج فيه المنقول والأصيل فى نظرة واحدة ؟ [2] فقد وجد آخر الأمر، فى جامعة الكويت من الفراغ والإمكانات ما جعله يكرس من حياته خمسة أعوام يعكف فيها على هذا التراث ، ليخرج بمشروعه الثقافى الذى عرضه فى الثلاثية . فماذا كانت الإمكانات المتاحة إلى جانب الفراغ النسبى ؟ مكتبة كلية الآداب عامرة بكتب التراث بكل فروعه يعب منها كما يشاء . فإذا فرغ اصطحب زوجته إلى « كيفان » لإلقاء محاضراتها هناك [3] ، وينتظرها فى مكتبة زاخرة هى الأخرى بعيون التراث ، وهو يصف هاتين المكتبتين

---

(١) أولت جامعة الكويت ، بدورها ، اهتماما خاصا بمفكرنا ، فأصدرت عنه كلية الآداب عام ١٩٨٧ كتابا تذكاريا ضخما بعنوان « الدكتور زكى نجيب محمود : فيلسوفا وأديباً ومُعلمًا » ، وهو مجموعة من الأبحاث والكتابات مهداة إلى مفكرنا فى عيد ميلاده الثمانين ، كما كتب عنه الزميل أسامة الموسى المدرس المساعد بقسم الفلسفة رسالة ماجستير بعنوان « المفارقات المنهجية فى فكر زكى نجيب محمود » - سوف تصدرها جامعة الكويت ضمن مطبوعاتها .

(٢) « قصة عقل » ، ص ١٧٧.

(٣) أهدى إليها كتابه « المعقول واللامعقول » الذى أصدره عام ١٩٧٢ .

بقوله [١] : « وجدت حولى مكتبة جامعية على درجة كبيرة من الغنى بما احتوت عليه من أصول ومراجع ، حتى رأيتنى كمن وقف على شاطىء محيط متسع الآفاق عميق الأغوار ، قائلا لنفسى : دونك المحيط فاسبح إلى حيث شئت من شطآنه النائية ![٢] . ومن هنا كانت المشكلة التى وقف أمامها متحيرا بين أرفف هاتين المكتبتين العامرتين بعيون التراث هى : « ماذا أختار من هذه المراجع التى تعد بالآلاف ؟ وماذا أدع مطمئنا لما اخترت وما تركت ؟! » [٣] .

كانت خطته أن يستغل الفراغ النسبى الذى أتاحته له جامعة الكويت فى مراجعة متأنية لعيون التراث العربى لما يمكن أن يندرج تحت عنوان « الثقافة » . وهناك أخذ يجمع النصوص التى يراها دالة على روح الثقافة العربية إبان ازدهار العقل العربى ، وأصالة مبدعاته بعد نزول الإسلام . وبهذا النشاط الذى لم يفتر حقق مفكرنا ما أراد أن يحققه لنفسه ، وهو أن ترتسم له لوحة متماسكة لمسيرة الثقافة العربية [٤] . وكان من الطبيعى أن يكون نشاطه فى الكتابة موازيا لهذه القراءة النهمة لعيون التراث ، فألقى عدة محاضرات فى المواسم الثقافية لجامعة الكويت ، كما شارك فى المواسم الثقافية لرابطة الاجتماعيين ، وغيرها من الروابط والمؤسسات الاجتماعية .

كذلك كانت إسهاماته بارزة على صعيد الإعلام سواء فى ميدان الصحافة أو الإذاعة أو ندوات التلفزيون فى بداية السبعينيات . أما برنامج الإذاعة الكويتية الذى

---

(١) راجع المقدمة التى كتبها لكتابه « تجديد الفكر العربى » ومسجل فى نهايتها أنه كتب هذه المقدمة فى « جامعة الكويت فى يونيو ١٩٧١ » .

(٢) « قصة عقل » ، ص ٢٠٠ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٢٠١ .

(٤) « حصاد السنين » ، ص ١٦ .

كانت تقدمه تحت عنوان « حول الفكر العربى المعاصر » فقد شهد لقاءات فكرية كثيرة مع مفكرنا ، لاسيما عام ١٩٧٣ على وجه التحديد [٤] .

ويمكن أن نسوق فيما يلى بعض النماذج من هذا النشاط : [١]

١ - محاضرة بعنوان « طريقنا إلى فلسفة عربية » - ألقاها فى الموسم الثقافى لجامعة الكويت فى العام الجامعى ١٩٦٩/٦٨ .

٢ - محاضرة بعنوان : « التحول العلمى وأثره فى حركات الشباب وحياة القلق » ألقاها فى رابطة الاجتماعيين عام ١٩٦٩ .

٣ - محاضرة بعنوان : « التكنولوجيا والحريات الأساسية » ألقاها فى الموسم الثقافى الثالث لرابطة الاجتماعيين عام ١٩٧٠ .

٤ - « التكنولوجيا كإحدى تحديات العصر » محاضرة ألقاها فى الموسم الثقافى الثالث لرابطة الاجتماعيين عام ١٩٧٠ .

٥ - « دور بعض الشخصيات العربية فى ريادة الفكر الإسلامى » ألقاها فى الموسم الثقافى لعام ١٩٧١ .

٦ - « الخصائص الحضارية للمجتمع العصرى » ألقاها فى الموسم الثقافى الخامس لعام ١٩٧٢ .

٧ - « دور المفكر المعاصر فى التنمية والتطور الحضارى » ألقاها فى الموسم الثقافى لعام ١٩٧٣ .

---

(١) راجع فى ذلك كله د . عبد الله العمر « علامات استفهام » دار اليقظة ، الكويت عام ١٩٨١ ، ص ١٨٣ - ٢٠٢ .

(٢) هذه مجرد نماذج لنشاطه الفكرى خلال هذه الفترة ، وهى التى بقيت بعد الغزو العراقى الغاشم لدولة الكويت . وقد كان للصديقين الكريمين الأستاذ عبد العزيز العرماوى ، والدكتور عبد الله العمر ، الفضل فى حصولنا عليها .

٨ - مجموعة لقاءات فكرية مع الأستاذ «رمضان لاوند» في برنامجه الإذاعي «حول الفكر العربي المعاصر» عام ١٩٧٣[١] .

وإذا نظرنا نظرة فاحصة إلى هذه المحاضرات لوجدنا أنها عرضت الكثير من أفكاره التي ظهرت بعد ذلك في مشروعه الثقافي الذي عرضه في الثلاثية . فالمحاضرة الأولى «طريقنا إلى فلسفة عربية» موجودة بنصها في ثلاثين صفحة (٢٥٧- ٢٨٧) في كتابه «تجديد الفكر العربي» تحت عنوان «ثنائية الأرض والسماء».

وقد بدأ في هذه المحاضرات بالحديث عن شيوع كلمة «الفلسفة» على ألسنة المثقفين ، وطالب بتحديدها لكي نفهم بوضوح ما الذي نعنيه بقولنا «فلسفة عربية» . وأوضح وسيلة في رأيه ، لتحديد معنى الفلسفة أن نفرق بين مستويات ثلاثة للإدراك ، ففي المستوى الأول نعيش مع الأشياء من حولنا على نحو مباشر ، بحيث ندركها بحواسنا : نراها ونلمسها ... إلخ . أما في المستوى الثاني فنحن نحاول الوصول إلى قوانين عامة تضبط تلك الجزئيات التي خبرناها خبرة مباشرة في المستوى الأول ، وتلك مرحلة العلوم المختلفة . أما في المستوى الثالث فنحن نبحث عن مبادئ مشتركة بين هذه القوانين . وربما وجدنا أنها ترتد كلها في آخر الأمر إلى مبدأ واحد عام وشامل ، وهذه العملية الفكرية هي «الفلسفة» . لكن الفلسفة لا تقتصر في عملها على استخلاص المبادئ المتضمنة في الفكر العلمي ، بل يمتد هذا النشاط إلى الثقافة السائدة ، فتكون مهمة الفلسفة في هذه الحالة استخراج «ما هو مضمر في أحكامنا وأفكارنا واعتقاداتنا ، لننقلها من حالة الكمون إلى حالة الإيضاح والإفصاح والعلانية ، لتسهل رؤيتها ومناقشتها» . ثم راح مفكرنا يضرب بأدواته التحليلية في ثقافتنا ليستخرج لنا الأسس الكامنة في أفكارنا وسلوكنا ، ثم صاغ هذه الأسس في «فلسفة عربية مقترحة» سوف نعرض لها بعد قليل .

وفي المحاضرة الثانية عن «التحول العلمي وأثره في حركات الشباب» يبدأ ، كعادته ، بتحليل مصطلح «الشباب» فيعرّفه بأنه يعني «الجماعة الذين بلغوا وعيهم في الخمسينات والستينات ، وهؤلاء هم الذين نتحدث عنهم»[٢] . لكنه يعود فيطرح

---

(١) قارن مقال «بين لاوند وزكي نجيب محمود» للدكتور عبد الله العمر جريدة الرأي العام الكويتية ، العدد ٣٣٦١ في ٨ مارس عام ١٩٧٣ .

(٢) راجع هذه المحاضرة في مطبوعات رابطة الاجتماعيين بالكويت - مطابع الرسالة ص١٨٧ .

مشكلة جديدة وهى «أن الذين نشأوا فى هذه الفترة فئات كثيرة جدا : منهم العمال ، ومنهم الموظفون ، ومنهم الطلاب ... إلخ . ومن ثم فلابد من تحديد أكثر لهذا المصطلح وفى النهاية يختار فئة واحدة هم الطلبة . أما الحكمة فى هذا الاختيار فهى أن الطلبة يمثلون نقطة تقاطع لجميع فئات المجتمع : فهناك الطالب ابن العامل ، وهناك الطالب ابن الوزير ، وهناك الطالب ابن التاجر ، وابن الطبيب ... إلخ ، وهم يجلسون جميعا جنبا إلى جنب يجمع بينهم عنصر مشترك هو أنهم «طلبة» . وفضلا عن ذلك فالطلبة فئة تستهلك ولا تنتج ، وهى تقريبا ، الفئة الوحيدة في المجتمع التى تستهلك فقط . ومن ثم فالطالب يعيش حياته بغير مشكلات ، فلا يتعرض لما يتعرض له رجل العمل من ضغوط ، ولهذا فهو يستطيع أن يعطينا الفكرة الواضحة[1] .

ثم يقوم بعد ذلك بتحليل مصطلح «التحول العلمى» ، ويرى أن حياة الإنسان تحولت فى خمسين عاماً بالعلم بما لم تتحوله منذ إنشاء الهرم الأكبر منذ ستة آلاف سنة ، فأثار هذا التحول السريع قلق الشباب فى العالم كله ، فظهرت : «حركات الشباب» المتمردة فى العالم ، كما ظهر ما يسمى «بالشباب الغاضب» فى بريطانيا ، وفرنسا ، وأمريكا... إلخ . وكان سبب ثورتهم أن تقدم الأجهزة والأدوات وتزايدها أدى إلى ازدياد التشابه بين الناس ، وجعل التمايز بينهم يضيق لدرجة أنه كاد ينعدم : «وهذا هو لب ثورة الشباب الآن لايريد أن يتجانس كل المجانسة ، يريد أن ينتشل ذاته بمفرده من هذا التجانس ، وهذه هى الدعوة فى صميمها ...»[2] . أما شبابنا نحن فالأمل ألا يقع فى كثير مما وقع فيه الشباب الغربى ، لأننا من حسن الحظ متحررون حديثا ، ونأمل فى المستقبل ، هم فى السفح المنحدر ، ونحن ربما يريد لنا الله أن نكون فى السفح الصاعد ، لأجل ذلك نحن عندنا حياة تشجعنا على أن نتفاءل أكثر مما نتشاءم . لكن ينبغى ألا ننسى أن واجب شبابنا وواجبنا جميعا هو أن ندخل فى حياة العصر ، لا أن نكتب عنه في الصحف ، ونتكلم عنه فى الندوات فحسب . يجب أن نعيش هذا العصر : نعيشه بالعلم لا بالكلام ، أعنى أن نتخلص من ثقافة اللفظ لننتقل إلى ثقافة الأداء[3]. - وهو موضوع سوف يقف عنده فى كتابه «تجديد الفكر العربى» لاسيما

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٨٨
(٢) المرجع السابق ، ص ١٩٨
(٣) نفس المرجع ، ص ١٩٩

فى القسم الذى جعل عنوانه «من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء» (ص ٢٢٤ - ٢٤٢) .

وفى محاضرته عن «التكنولوجيا والحريات الأساسية» نراه يبدأ كعادته ، بتعريف هذين المصطلحين ، وهو يعرف التكنولوجيا بأنها امتداد للجسم البشرى وما فيه من أجهزة : فيه بصر ، لكن البصر الإنسانى محدود ، فأمده بأى أداة أستطيع أن أصل إليها بالعلم من ميكروسكوب إلى تلسكوب .. إلخ . وفيه سمع ، لكن السمع محدود ، فأمط هذا الجانب من جسم الإنسان بحيث أستطيع أن أسمع من بعد آلاف الكيلو مترات عن طريق الراديو ، والتليفون ، والتلفزيون ... إلخ . وهى كلها ضروب من التطبيقات الفنية للعلم . وهى تطبيقات لم تبدأ بشكل موسع ، تقريبا ، إلا بعد الثورة الصناعية فى أواخر القرن الثامن عشر ، ومن ذلك الوقت أخذت صورة العلم تتغير من حيث إنه لم يعد علما نظريا ، وإنما أصبح العلم تطبيق .

أما الحريات الأساسية فإنه يقول لنا : تصبح الحرية أساسية عندما تتصل بطبيعة الإنسان اتصالا مباشرا . وطبيعة الإنسان فى التراث الغربى منذ اليونان هى «العقل» أو «الفكر النظرى» أى الفكر التأملى ، ولو صح ذلك لكانت الحرية الأساسية هى حرية التفكير ، ثم يتفرع عنها بقية الحريات . لكن مفكرنا يرفض أن تقتصر طبيعة الإنسان على «العقل» وحده ، بل مدها لتشمل «العقل ، والوجدان ، والإرادة» . وبذلك تكون الحريات الأساسية هى حرية التفكير ، وحرية التعبير ، وحرية الفعل . ثم يضيف إليها حرية العقيدة لتصبح هناك أربع حريات أساسية . أما تأثير التكنولوجيا فإنها تقوى القوى وتضعف الضعيف ، فالإذاعة والتلفزيون ... إلخ ليست دائما حدا من الحريات . وإنما هى تزيد من حرية من يمتلكها ، ومن يملك التصرف فيها . وتحد من حرية من يتقبل تأثيرها . وقل مثل ذلك فى أدوات الحرب ، وأدوات الصناعة ، وأدوات السفر ، وأدوات السرعة ، وفى أى أداة تكنولوجية أخرى .

وفى محاضرته عن «الخصائص الحضارية للمجتمع العصرى» يبدأ بتحديد معنى «المجتمع العصرى» ، ويرى أن الأساس الأول المشترك فى المجتمع العصرى هو الحياة العلمية التكنولوجية . فالحياة العلمية بهذا المعنى الجديد لا فرق بين بلاد اشتراكية ، وبلاد رأسمالية أو كائنة ما كانت . ولابد لنا أن نكون - نحن أبناء الأمة العربية - على وعى بأنفسنا ، وأين نحن من عصرنا ؟! فالعلم أصبح لغته هى الأجهزة لا الكلمات والألفاظ ، وهذا يعنى أن علينا أن ننتقل من حضارة اللفظ إلى حضارة الأجهزة (وهى

فكرة يؤكدها مرارا كما سبق أن رأينا وسوف يعرض لها فى «تجديد الفكر العربى» (ص ٢٢٤ وما بعدها) . وينبغى علينا ألا نظن أننا دخلنا عصرنا ، مهما وضعنا فى منازلنا أو معاملنا من أجهزة لأن الأجهزة ليست أجهزتنا ، كل ما فى الأمر أننا دفعنا فاتورة الحساب عندما اشتريناها . وهذه الفكرة ينبغى ألا تزول من أذهاننا حتى لا ننخدع فى أنفسنا . فلكى نعيش الحياة العصرية لابد أن نشارك فى صنع العلم، وأن نشارك فى صنع الأجهزة التى تعمل على تقدم العلم . ولكن لاتعب ولا عناء فى أن نذهب إلى مصانع أوروبا وأمريكا ونشترى ، وفى جيوبنا المال وعندهم الأجهزة فنشترى . ومن سمات المجتمع العصرى أيضا أن تسير أموره على التخطيط المبنى على العلم . ومن سماته أيضا الحرية الإيجابية القادرة على الخلق والإبداع .

لا نريد أن نتتبع بالتحليل جميع محاضراته وندواته وأنشطته الثقافية فى الكويت ، بل يكفى أن نقدم النماذج التى أسلفناها . وإن كنا نريد أن نختتم هذا القسم بتلخيص الأفكار الأساسية فى أحاديثه فى إذاعة الكويت لاسيما فى برنامج «مع الفكر العربى المعاصر» الذى شارك مفكرنا فى حلقات عديدة منه ؛ حتى أطلق عليه المذيع لقب «الضيف الدائم للبرنامج» ، ويكفى أن نعرض لمجموعة من الأفكار الهامة على النحو التالى :

أولا : راح مفكرنا فى هذه الحلقات يشدد على تخلف المجتمع العربى ، وربما كان حديثه قاسيا بعض الشىء ، لكنها «قسوة المواطن بحب وطنه ، ويثيره أن يراه قد تنكب عن جادة الطريق» كما سبق أن رأينا[(١)] . فهو فى هذه الأحاديث يذهب إلى أننا نفاخر ، كذبا ، بأننا فى الطليعة . مع أننا ينبغى ألا تخدعنا المظاهر ، فلو أننى رأيت «دون كشوت» يلبس الدروع لا أقول عنه أنه شجاع لمجرد أنه قد كسا جلده بهذه الدروع أو أمسك بالسيف فى يده ، لأننى أعلم أن وراء هذه الدروع شخصا هزيلا جبانا مترددا . ينبغى على أن أحكم بما هو داخل هذه الدروع ، ولا أنخدع بالمظاهر .

نحن متخلفون ، ويكفيك أن تنبش أى ظاهر فى أى قطاع من قطاعات الحياة عندنا لترى ما وراءه من تخلف . خذ مثلا الجامعات العربية من أولها إلى آخرها تجد أنه لاشىء ينقصها من الظاهر : فهناك الطلاب ، وقاعات الدرس ، ومكتبات ، وأساتذة ... هناك ما تريد العين أن تراه ، ومع ذلك انظر إلى الطالب بعد تخرجه ،

---

(١) «قصة عقل» ، ص ٦٨ .

وقبل تخرجه ، تجده يختلف عن الطالب فى أوروبا وأمريكا ، لأن المادة العلمية عندنا «تحفظ» فقط ، حتى ولو كانت من الفيزياء أو الكيمياء ... إلخ . فأنا أكسو الظاهر بلغو كيميائى ، وأظن أننى أصبحت من الكيميائيين ، على حين أننى من الداخل لا أستطيع أن أحرك ساكنا بكل الكيمياء التى أعرفها . وعندما يجد الجد نستحضر الخبراء من الخارج لوضع المشروعات الكبرى ، أو للتخطيط العلمى وما إلى ذلك . ومعنى ذلك أننى تعلمت فى الظاهر ولم أتعلم فى الباطن .

ثانياً : لكل عصر مشكلاته التى تختلف قليلا أو كثيرا عن العصور الأخرى . وبهذا المنظور أستطيع أن أقول : إن مشكلاتنا اليوم تختلف عن مشكلات السلف . قد يكون هناك خيوط مشتركة بيننا وبينهم لاسيما فيما يتعلق بموضوعات العقيدة ، لكن المشكلات الثقافية التى شغلتهم ليست هى نفسها مشكلاتنا الآن خذ مثلا مشكلة «خلق القرآن» التى أتى بها علماء الكلام فى القرن الثانى أو الثالث ، نجد أنها نشأت لظروف سياسية أو اجتماعية لا علاقة لنا بها الآن . ومن ثم فليس للمسلم الآن أن يفكر فى هذا الموضوع ، وإنما عليه أن يسقطه من حسابه . أضف أن هناك مشكلات كثيرة جدت فى ميدان الاقتصاد ، وفى ميدان العلم الطبيعى وغير الطبيعى ، وفى ميدان السياسة ، وفى ميدان الحروب ... إلخ . بل حتى فى ميدان الأدب نفسه ، هناك أسئلة جديدة مطروحة فليس فى استطاعتك أن تسأل المتنبى ، مثلا ، كيف تكون المسرحية أتكون تصويرا للواقع ، أم من أدب اللامعقول؟ وهل تكون المسرحية رمزية أم تكون واقعية.؟ ! هل تكون المسرحية شعرا أم نثرا . ؟ ... إلخ .

ثالثاً : فى حلقة أذيعت يوم الاثنين ١٩٧٣/٣/٥ دار الحوار حول «مشكلة الحرية» . وذهب مفكرنا إلى أن فكرة الحرية فى العالم العربى ، لاسيما الحرية الاجتماعية ، هى فكرة حديثة ، ظهرت وتبلورت من خلال اتصال العالم العربى بالثقافات الغربية ، ثم جاء المستعمر فتحولت فكرة الحرية إلى التحرر من الاستعمار ، إذ كان من الطبيعى أن توجه طاقتنا أولا نحو هؤلاء المستعمرين لنتخلص من قيودهم ، ثم ننصرف بعد ذلك إلى تنظيم مجتمعنا . ولهذا كانت المشكلة الرئيسية بعد ذلك هى مشكلة الحرية السياسية . ولن أجد فى تراث الآباء والأجداد حلولا لها . لأن فكرة «الحرية» عندهم كانت مختلفة تماما ، إذ كانت تقال فى مقابل «الرق» ، فالفرد من الناس إما أن يكون «حرا» أو عبدا مملوكاً لغيره . وقد تنصب على حرية الإرادة أوالعلاقة بين الفعل الإلهى والفعل البشرى . أما فى ثقافتنا الآن فقد اكتسبت الحرية أبعادا جديدة لم تكن لها من قبل .

رابعاً : ويتفرع عن مشكلة الحرية الاجتماعية مشكلة أخرى مدنية هى «حرية المرأة» ، فحرية المرأة فى المفهوم الحديث تختلف عن مفهوم حرية المرأة فى القديم الذى كان يضعها وضعا لم يعد يصلح لها . فالمرأة العربية الجديدة إنسانة أخرى غير امرأة الأمس فهى اليوم طبيبة ، ومهندسة ، ومدرسة ، ومحاسبة ... إلخ .

وهذه الأفكار التى نثرها مفكرنا فى محاضراته وندواته وأحاديثه الإذاعية تمثل خيوطا سوف تتجمع لتنسج لنا مشروعه الثقافى فى «تجديد الفكر العربى» .

٣ - البحث عن صيغة جديدة

بدأت البذور التى تضمنتها المرحلة الأولى - وكانت فى حالة كمون فى المرحلة الثانية - تظهر ، وتنمو ، وتنضج عندما وجدت التربة الصالحة ، والمناخ المناسب خلال السنوات الخمس التى قضاها فى جامعة الكويت ، فراح مفكرنا يبحث عن صيغة جديدة تجمع «التدين الخالص» مع «العقل الخالص» فى إطار مشروع ثقافى يستهدف تجديد الفكر العربى .

مع أننا ينبغى أن نحذر المبالغات التى يقع فيها بعض الباحثين وهم يبحثون عن تفسير يبرزون به اتجاه مفكرنا إلى هذه الصيغة الجديدة فى المرحلة الثالثة من تطوره الروحى . فعلى سبيل المثال لم يحدث قط أن «تحول» زكى نجيب محمود : «من العقل إلى الإيمان ، ومن العلم إلى الدين ، ومن الغرب إلى الإسلام ، ومن الآخر إلى الأنا..»(١) وإنما كان بحثه عن هذه الصيغة الجديدة محاولة للجمع بين أفكار المرحلتين السابقتين اللتين تمثل فيهما «التدين الخالص» الذى مال به نحو التصوف من ناحية ، و«العقل الخالص» الذى سيطر على ذهنه فى المرحلة الثانية . وهى محاولة ظهرت من قبل ، على استحياء ، فى كتابه «الشرق الفنان» - الذى ظهر عام ١٩٦٠ - قبل النكسة بسبعة أعوام - عندما جمع بين طرفين قصيين «خفقة القلب» و«تحليل العقل» . وعلينا أن نتذكر ، دائما ، أن بذور هذه المرحلة كانت موجودة فى بداية تطوره الروحى ، حيث يقول عن نفسه إنه كان «عقلا» يبحث لنفسه عن طريق ، ويلح فى صدره سؤال هو : هل من سبيل يجمع عدة أطراف فى رقعة واحدة : يجمع العلم والدين ، التصوف

---

(١) د. حسن حنفى «أشكال التواصل والانقطاع فى فكر زكى نجيب محمود» مجلة القاهرة ، نوفمبر ١٩٩٣ .

والحرية ؟ أليس من سبيل يجمع مادة إلى روح ، ويجمع عقلا إلى غريزة؟!(١) ولم تكن تلك أسئلة عابرة خطرت له فى مرحلة الشباب ثم اختفت ، وإنما هى تعبر عن مشكلات حادة ظلت تلح عليه فى وطأة ضاغطة وانثيال متدراك عنيد ، فهو يروى عن نفسه فى بداية «تجديد الفكر العربى» نفس المشكلة التى أحسها بإلحاح : «السؤال الذى أحسست بضغطه وإصراره خلال أعوامى الخمسة الأخيرة . فهو الذى يسأل عن طريق للفكر العربى المعاصر يضمن له أن يكون عربيا حقا ومعاصرا حقا .. فقد يبدو للوهلة الأولى أن بين العربية والمعاصرة تناقضا أو ما يشبه التناقض ، ولذلك يجيئ السؤال الذى يلتمس طريقا يجمع الطرفين فى مركب واحد ...»(٢) . إذاً المسافة الزمنية بين السؤالين تكاد تقترب من نصف قرن ، جاز لنا أن نقول ، فى اطمئنان ، إن هذه الأسئلة تضرب بجذور عميقة فى شخصية زكى نجيب محمود نفسها التى تجمع فى آن واحد بين «العقل والوجدان» بين «عالم المنطق والأديب» بين «جفاف التحليل العقلى وشفافية الفنان» . وهى شخصية تتضح معالمها فى كل ما كتب ابتداء من المقالات الدينية المبكرة مرورا «بالمنطق الوضعى» و«خرافة الميتافيزيقا» حتى ثلاثيته الشهيرة التى تشكلت فيها الصيغة الجديدة التى كان يبحث عنها . وإنى لأزعم أنه استشعر المشكلة فى أعماقه قبل أن يدركها فى مجتمعه ، ولعل ما كان يحيره ويقلقه هو كيف استطاع أن يجمع بين هذين الطرفين القصيين فى شخص واحد بغير تناقض ؟!.

ومن المبالغات التى ينبغى علينا أن نحذرها أيضا ، وهو يسعى سعيه الدؤوب بحثا عن صيغة جديدة - التأويل المسرف للعبارات التى يقولها أحيانا عن نفسه من أنه كان يجهل التراث العربى . فنقول مثلا : «إنه اتجه - فى المرحلة الثانية من حياته الفكرية إلى الغرب - جهلا منه بالتراث ، والناس أعداء ما جهلوا ، ثم اكتشف الثقافة العربية مع تطور الحركة القومية فوجد أن العدو هو نفسه صاحب الحضارة ، وتعاطف مع أنصار هذه الثقافة العربية التى لم يعرفها إلا لماما ، ثم جاءت مرحلة الكويت للاطلاع على المكتبة العربية»...(٣). فأمثال هذه العبارات تبالغ كثيرا فى تأويل ما ذكره مفكرنا فى مقدمة «تجديد الفكر العربى» من أنه «لم تتح له الفرصة التى تمكنه

(١) زكى نجيب محمود «قصة عقل» .

(٢) المرجع نفسه .

(٣) د. حسن حنفى «أشكال التواصل والانقطاع» ، ص ٧٦ .

من مطالعة صحائف تراثنا العربى على مهل ..»[1] . فهو أولا : لم يتجه إلى الغرب جهلا منه بالتراث ، بل إدراكا منه لما فى نسيج مجتمعه من ثقوب وثغرات أشعر معها أننا بحاجة إلى عقلانية الغرب ، وقيمه الاجتماعية : كالعدالة ، والمساواة ، والحرية ، - وغيرها مما يصون كرامة الفرد وإنسانيته . وهو ثانيا : كان على علم جيد بالتراث - قبل هذه المرحلة - ونحن كثيرا ما نتغاضى عن عبارات هامة تكشف عن إلمامه الجيد بالتراث ، فهو يقول مثلا «كانت حصيلته الغزيرة عن الثقافة العربية مفرقة أشتات لايرتبط بعضها ببعض ارتباط مكان وزمان وعلاقات تضم جانبا منه إلى جانب . وأنه ليتعذر على حامل الأشتات المفرقة - مهما كثرت تفصيلاتها - أن يكون لنفسه «وجهة نظر» يتوحد فيها المشهد ، ويصبح فى مقدور المشاهد أن يكون له رأى فيما يرى.. »[2]. فالمسألة ، إذن ، ليست جهلا بالتراث بقدر ما هى محاولة لسلك هذه «الحصيلة الغزيرة» فى عقد واحد يعبر عن «وجهة نظر» .

وفضلا عن ذلك كله فإن الباحث المنصف لا يمكن أن يُسقط من حسابه دراسته السابقة للتراث : تحليله الرائع لعينية ابن سينا (وقد سبق أن عرضنا لها) ، ودراسته لديوان ابن عربى «ترجمان الأشواق»[3] . قبل أن يكتب عن «ابن رشد فى تيار الفكر العربى». كما أنه أصدر كتابا ممتعا عن «جابر بن حيان» عام ١٩٦١ قبل رحلته إلى الكويت . أضف إلى ذلك أنه أعير إلى الولايات المتحدة الأمريكية ؛ ليعمل أستاذا للفلسفة الإسلامية فى العام الجامعى ١٩٥٤/٥٣ فى جامعتى «كارولينا» و«بولمان» (بولاية واشنطن) ، حيث قضى فصلاً دراسياً فى كل منهما . فمن الضلال ، إذن ، أن نتصيد عبارات قالها الرجل - بتواضع العلماء - يعبر بها عن همه للمزيد من قراءة التراث : فنقول إنه لم يكن يعرف شيئاً عن هذا التراث قبل وصوله إلى الكويت .

عبَّرت المرحلة الأولى عن سيطرة المشاعر الدينية ، فى حين كانت المرحلة الثانية يسودها «العقل الخالص» الجاف . غير أن مفكرنا لم يتخل قط عن أى منهما : لم يتخل عن «إيمانه» وتمسكه بالعقل والعلم ، ومن ثم راح يبحث عن صيغة جديدة على

---

(١) «تجديد الفكر العربى» ، ص ٥ .

(٢) حصاد السنين ، ص ١٦ .

(٣) نشرها فى كتابه «قيم من التراث «تحت عنوان» طريقة الرمز عند ابن عربى فى ديوانه : «ترجمان الأشواق» ، ص ٤٩ وما بعدها .

هيئة مشروع ثقافي - يجمع فيها بين هذين الجانبين . فهو يردد في كثير من كتبه ، بصورة قاطعة وحاسمة ، أن العالم الإسلامي ، لن تقوم له قائمة ما لم يُسهم في الكشف العلمي عن أسرار الكون على نحو لا يقتصر على مجرد العلم في ذاته بتلك الأسرار ، بل يجاوز ذلك إلى تحويل العلم إلى عمل في مجالات التطبيق» . وإلا فماذا تكون الدلالة الحقيقية لكون الأمر بكلمة «اقرأ» أول ما نزل به الوحي من القرآن الكريم؟ »[1]. فهو يريد من «المسلم» ألا يكتفي بتأدية أركان الإسلام الخمسة ، بل أن يعلم أن هناك إلى جانب الأركان غرفاً وجدراناً ، ومن تلك الغرف أن يكون المسلم عابدا بعلمه ، واستخدامه لذلك العلم في السلم والحرب معا[2] . وبذلك ينفتح الطريق أمامنا نحو الوسيلة التي تنتهي بها مأساتنا[3] . فالصيغة المقترحة «أن تكون مع العلم بقوة الإيمان» . فالتدين الذي أراده مفكرنا لم يعد نزعة إلى العزلة والتصوف ، بل هو التدين الذي يجمع معه العقل في صعيد واحد ، أو هو التدين المستنير بنور العقل . فهو لم يتخل في أي مرحلة من مراحل حياته عن محاربة النظرة اللاعقلية ، أو اللاعلمية - إذا تجاوزت مجالها إلى ظواهر الطبيعة وسلوك الإنسان - وهي النظرة التي ظلت تتحكم في حياتنا العامة حتى أمسكت برقابنا .

وعلى ضوء هذه الصيغة الجديدة التي كونها مفكرنا خلال خمس سنوات قضاها مجتهدا في تهيئة الأسباب التي تمكنه من أن يكون له الحق في إبداء رأي في التراث العربي الذي يعرضه على الناس - أقول على ضوء هذه الصيغة التي بلغت تمام نضجها في الأعوام الأولى من السبعينيات ، أخذ يكتب فيما تصوره من وجوب ملء هذه الصيغة بمشروع ثقافي للمواطن العربي بصفة عامة ، والمواطن المثقف بصفة خاصة ، وهو مشروع لابد أن يدمج جانبين في كيان واحد ، فمن التراث ما لابد أن يبقى ليضمن للعربي استمرارية تاريخية في حياته الثقافية ، وهي استمرارية ضرورية لتظل للعربي هويته في جوهرها[4] .

---

(١) رؤية إسلامية ، ص ٦ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٢ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٢٥ .

(٤) «حصاد السنين» ، ص ١٦ - ١٧ .

ومنذ عام السبعين أخذ مفكرنا يصدر كتابا إثر كتاب ، ومقالا بعد مقال ليشرح ما يراه من الصيغة الثقافية المطلوبة ، التى نضفر فيها خيطين معا ، أولهما الجانب الذى استقاه من ثقافة أصيلة زرعت فى أرض عربية وأثمرت ، وثانيهما جانب متصل بالعلوم فى صورتها الجديدة . والمنهج التقنى المميز لهذا العصر . فهذا كله يجب استزراعه فى أرضنا من شتلات نستوردها من مراكز الحضارة الجديدة فى الغرب[1] .

٤ - تطهير الأرض قبل إقامة البناء

بدأ زكى نجيب محمود تطوره الروحى بمرحلة يغلب عليها الوجدان والمشاعر الدينية ويتوارى العقل ، ثم انقلبت الصورة فسيطر العقل فى المرحلة الثانية وتوارت المشاعر الدينية إلى حين (وإنْ ظل الوجدان بارزاً فى المقالة الأدبية) . ثم عانى فى مرحلة ثالثة من صراع اتخذ صورا شتى ، فهو أحيانا صراع الجمع بين العقل والوجدان ، وأحيانا أخرى صراع بين ثقافتين : ثقافة وافدة لا يملك إلا أن يُعجب بما فيها من عمق ، ومن قدرة على التطور والنمو . وثقافة تمتد جذورها فى أعماق ماضينا ، ولكن علاقتها بالحاضر تزداد ضعفا مع الأيام . ويشعر القارئ أن كل كلمة يصور بها هذا الصراع - فى الثلاثية - إنما تعبر بأمانة عن معاناة حقيقية وتجربة شخصية صادقة[2] .

كانت مشكلة التوفيق ، إذن ، بين «العقل والوجدان» بين «العلم والدين» بين الثقافة الوافدة التى يلعب فيها العقل دورا رئيسيا ، وثقافتنا العربية التى يغلب فيها سيطرة الوجدان - هى شغله الشاغل طوال حياته ، وهى ربما نبعت فى الأصل من شخصية زكى نجيب محمود نفسه فهو رجل يحمل فى صدره حسا فنيا مرهفا من ناحية ، ثم هو يحمل ، من ناحية أخرى ، رأسا ينطوى على عقل تحليلى صارم . ومن هنا فقد كان فى الأعم الأغلب يعانى هذا الصراع فى أعماقه ، قبل أن يستشعره فى ثقافة مجتمعه . ولقد أراد فى الثلاثين (ابتداء من تحديد الفكر العربى) أن يحل هذا الصراع فى مركب يجمع الطرفين معا ، بحيث يدمج التراث العربى القديم فى حياتنا المعاصرة

---

(١) «حصاد السنين» ، ص ١٨ .

(٢) يرى د. فؤاد زكريا أن «السطور التى كان فيها المؤلف يعبر عن حيرته وأزمته الفكرية ، أصدق بكثير من تلك كان فيها يلتمس حلا لتلك الأزمة ، ويقترح لتلك الحيرة مخرجا «تجديد الفكر العربى فى الميزان ، ص ١٠٠ - وإنْ كنت أعتقد أن الميزة الأولى لزكى نجيب محمود هى إخلاصه للفكر وهو أمر قليل الحدوث ، للأسف ، مع مثقفينا .

لتكون لنا حياة عربية ومعاصرة فى آن معا[1] . فراح يبحث عن طرائق السلوك التى يمكن نقلها من الأسلاف العرب ؛ بحيث لا تتعارض مع طرائق السلوك التى استلزمها العلم المعاصر والمشكلات المعاصرة[2] .

ومفكرنا مثل كثير من الفلاسفة - ديكارت وبيكون والغزالى .. إلخ .. يعمد إلى تطهير الأرض مما فيها من ألغام قد تنسف البناء من أساسه لو أقمناه عليها ، ومن هنا انقسم مشروعه إلى جانب سلبى ، وجانب إيجابى . ويتمثل الجانب السلبى فى ثلاثة عوامل معوقة تشدنا إلى الوراء وتمنعنا من الانطلاق ، وهى «أغلال» تغل أقدامنا وتعوقها عن السير ، «بل تعمل فينا كأبشع ما يستطيع فعله كل ما فى الدنيا من أغلال وأصفاد... »[3]. ولهذا فمن العبث أن نرجو نهوضا قبل أن نحرر أنفسنا من تلك القيود والأصفاد لتنطلق عقولنا نشطة حرة . وهو يكتفى بالإشارة إلى ثلاثة عوائق هى:

أولا : احتكار الحاكم لحرية الرأى

يشير مفكرنا إلى عقبة أساسية يسميها «أس البلاء» ، وهى أن يجتمع السيف والرأى الذى لا رأى غيره فى يد واحدة ، ولقد كانت تلك هى الحال فى جزء من تراثنا هو الجزء الذى ندعو إلى طمسه ليموت ... فتاريخنا الطويل يعبر ، فى الواقع ، عن مأساة لحرية الفكر ، وذلك بسبب اجتماع السيف والرأى فى يد الحاكم فنراه يقتل المفكر لرأى أعلنه ، أو يكتفى أحيانا بأن تكون الفكرة قد دارت فى سريرة الخصم دون أن يعلنها أو ينطق بها - على نحو ما كان موقف الخليفة المهدى من بشار الشاعر[4]. وهناك الكثير من الأمثلة على إعاقة حرية التفكير ، وإعلان الرأى بسبب جبروت الحاكم وسطوته ، فهناك المحاكمة التى أجراها إسحق بن إبراهيم ليمتحن القضاة والمفكرين فى مسألة «خلق القرآن» ؛ حيث جمع إسحق الفقهاء والقضاة ، ومنهم أحمد ابن حنبل ، وقرأ عليهم كتاب المأمون مرتين ، ثم توجه إليهم بالأسئلة واحدا واحدا : فمن تمسك برأيه قُتل ، ومن استسلم وجعل شعاره «إننا نأخذ بما يأمرنا أمير المؤمنين»

---

(١) تجديد الفكر العربى ، ص ١٠ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٠ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٢٦ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٤ .

- فقد نجا . والمعارضون ليسوا مجرد مخالفين للحاكم فى الرأى فحسب «بل هم من حضو الرعية ، وسفلة العامة ... »[1] .

ويسوق مفكرنا الكثير من الأمثلة : الحلاج المتصوف ، بعد بشار الشاعر ، ومن الفقهاء أحمد بن حنبل ، وبشر بن الوليد . ومن المفكرين الجعد بن أدهم ، وابن المقفع وغيرهم وغيرهم .

وينتهى مفكرنا إلى أنه لم يكن فى ساحة الفكر عند الأسلاف «حوار» حر إلا فى القليل النادر ، وفى مواقف لم تكن بذى خطر كبير على سلطة الحاكم ، فهذه الساحة «... لم تكن تعلو فيها نخلة واحدة ، أو قلة النخيل ، ليحيط بها كلأ قصير ، فإذا ما دفعت حرارة التربة ذلك الكلأ أن يرتفع برؤوسه ، جذت رؤوسه لتظل قريبة من مواضع الأقدام... »[2] .

ثانيا : سلطان الماضى على الحاضر

سلطان الماضى على الحاضر هو بمثابة سيطرة الأموات على الأحياء ، ومهما كان إجماع السلف على صدق فكرة ذلك لا يجعلها صادقة أو كما قال ديكارت «إن إجماع الكثرة الغالبة من الناس لا ينهض دليلا يعتد به لإثبات الحقائق التى يكون اكتشافها عسيرا » فنحن لا نصل إلى الحقيقة بعد الأصوات المؤيدة ، فإن كانت كثيرة فهى حقيقة وإلا فهى باطل!

وفضلا عن تلك فإن سيطرة الماضى على الحاضر قريبة الشبه مما أطلق عليه فرانسيس بيكون « أوهام المسرح » وصور فيها ما للموتى من تأثير قوى فى نفوس الأحياء بما لهم من شهرة واسعة تملأ النفوس بالرهبة . مما يحول دون تقدم الفكر أو تبديل أوضاع الحياة لاسيما إذا توهمنا أن كل ما هو قديم « معصوم من الخطأ » فعندئذ تنسدل الحجب الكثيفة بين الإنسان وبين ما قد جاءت به الأيام من تطورات العلم والمعرفة . وماذا يضيف الأحياء إلى كتب التراث التى علتها مسحة من قداسة سوى شروح ، واجترار ؟ . وهكذا نكسو هذه الكتب بالجلال والرهبة ، بحكم أنها تراث هبط على الناس من أسلافهم الميامين: «ولم يكن على المفكر ، عندئذ ، إلا أن ينكب على

---

(١) نفس المرجع ، ص ٣٨ .

(٢) تجديد الفكر العربى ، ص ٤٦ - ٤٧ .

تلك الصحف انكبابا حتى يحللها لفظا لفظا..»[1] وهي في معظمها لا تضيف في النهاية حرفا واحدا جديدا ، بل تكتفي بالشرح ، فهي ، كما قلنا ، شروح ثم شروح على الشروح ، وتعليق ، وتعليق على التعليق : «ولقد عنى القوم - وما نزال في أثرهم نعنى ، بعمليتى التلقن و«التلقين» ، لأنها هى عندنا سلفا وخلفا على حد سواء ، التعلم والتعليم...»[2] فالعلم كله عندنا «يلقن» للمتعلم فإذا نبغ هذا المتعلم ليصبح ، مثلا ، أستاذاً بإحدى الجامعات «أذنوا له بالتلقين» على نحو ما كانوا يفعلون مع مشايخ المساجد فى العصور الوسطى . فالحفظ والتلقين الذى لايزال يسيطر على مناهج التعليم عندنا حتى الآن من سيطرة مناهج الماضى وطرقه على الحاضر .

ثالثا: تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات

ثالث العوامل المعطلة لتقدمنا ، والمقيدة لعقولنا ، والمكبلة لأرجلنا هو الميل الشديد الذى نحسه نحو أن تكون قوانين الطبيعة فى أيدى نفر من «الصالحين» الذى ينصرف «صلاحهم» إلى تعطيل أى قانون من قوانين الطبيعة حسب مشيئتهم . والخطير فى الأمر أن هذا الاعتقاد لا يقتصر على سواد العامة ، بل ينصرف إلى العلماء أنفسهم ، علماء الكيمياء ، والفيزياء ، والنبات ، وطبقات الأرض ... إلخ فى قلب جامعاتنا : «فأسلافنا السذج إبان عصور الضعف ، وأقراننا المعاصرون فى عصر العلوم كلاهما سواء فى قبول ما يحكى لهم من أن من ذوى النوايا الطيبة ، والقلوب المؤمنة ، من يطير فى الهواء بلا أجنحة ، ومن يسير على الماء بلا حوامل . كلاهما سواء فى قبول تصديق ما يحكى لهم من قدرة أصحاب الكرامات على أن يغرفوا من وعاء صغير على النار طعاما يكفى ألفا من عباد الله الجائعين ، وأن تخرج لهم الطيور الخضر من العدم لتظلل رؤوسهم إذا اشتد بهم الهجير ... كلاهما سواء فى تصديق ما يحكى لهم من القوة السحرية لكلمات تكتب أو تقال فإذا العليل صحيح معافى ، وإذا المهزوم المغلوب غالبا منتصراً ... وإذا الرزق كثير والخير وفير بغير عناء العمل ...»[3] .

---

(1) تجديد الفكر العربى ، ص ٥٤ .
(2) نفس المرجع ، ص ٥٧ .
(3) تجديد الفكر العربى ، ص ٦٠ .

ولا بأس هنا أن نورد اعتراضا للزميل د. حسن حنفى ، على النظر إلى هذا العمل على أنه معوق للانطلاق - يقول : «إن تعطيل القوانين عن طريق الكرامات صحيح عند فريق خاصة الأشاعرة ، لكنه غير صحيح عند فريق آخر وهم المعتزلة خاصة أصحاب الطبائع ، وعند ابن رشد ... إلخ ، فلماذا الانتقاء حتى نبدو غير علميين لصالح التراث الغربى العلمى الذى يربط بين الأسباب والمسببات.. ؟ »[1] .

غير أن الدكتور حسن حنفى هنا يخرج عن الموضوع تماما ، فهو يصور «هذا العائق» على أنه كان رأيا فى الماضى ، قالت به فرقة من المتكلمين ورفضته أخرى .. ! ونسى ، أو أهمل ، ما بدأ به مفكرنا من أن هذا العامل المعوق ما زال قائما بيننا حتى اليوم - وربما يجهل أصحابه الفرق التى أيدت والتى عارضت فى آن معا - ولو أن الأمر قد اقتصر على تراث الماضى ، لما أخذنا عجب ولا كانت هناك مشكلة ، لكن الخطير فى الأمر أن هذه الفكرة ما زالت متغلغلة فى ثقافتنا الحاضرة ، لا فقط بين العامة ، بل الأمر يجاوز هؤلاء إلى العلماء أنفسهم ، وبين الأساتذة - الذين يعملون فى الجامعات ، ويقومون بتدريس العلوم الحديثة : الكيمياء ، والفيزياء ، والنبات ، وطبقات الأرض ! فليست المشكلة «تاريخا مضى» ، ولا يجوز أن نستشهد بما قالته الأشاعرة ونتغاضى عن اعتراضات المعتزلة ، بل إن العائق قائم بيننا حتى اليوم .

٥ - مشكلات متجددة

تلك كانت «عقبات على الطريق اختصرها مفكرنا فى ثلاث - تعوق نهضتنا وتشل حركتنا ، وتمنعنا من الانطلاق . وإن كانت العقبة الأولى هى ، فى تصورى أخطر العقبات جميعا ... !

طهَّرنا الأرض من الألغام ونريد إقامة البناء . فما هو المطلوب الآن؟ علينا بادئ ذى بدء أن نسأل أنفسنا سؤالا طرحه مفكرنا مراراً - فى أحاديثه الإذاعية فى الكويت ، ثم فى «تجديد الفكر العربى» ، وبعدها فى مقدمة كتاب «المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى» - وهذا السؤال هو : أتكون مشكلات حياتنا اليوم هى نفسها المشكلات التى عالجها الأجداد فى الماضى ، وأجهدوا أنفسهم فى البحث عن حلول

---

(١) د. حسن حنفى «تجديد الفكر العربى : أشكال التواصل والانقطاع فى فكر زكى نجيب محمود» ، مجلة القاهرة ، العدد ١٣٢ نوفمبر ١٩٩٣ .

لها... ؟! وهل نستطيع أن نفيد اليوم من هذه الحلول أم أن هناك مشكلات انتهت وثقافة فى تراثنا لا نعيشها اليوم؟ «ويجئ الجواب بالنفى القاطع لوحدة المشكلات «فنحن نواجه مشكلات أساسية لم يعد يصلح لها ما ورثناه من قيم مثبوثة فى تراثنا ، لسبب بسيط هو أنها لم تكن هى نفسها المشكلات التى صادفت أسلافنا حتى نتوقع منهم أن يضعوا لها الحلول... »(١)

فالمشكلات القديمة فى أية ثقافة هى مشكلات ميتة ، ومحاولة إحيائها ضرب من التغاضى عن «العقل المتطور وعودة إلى البساطة الذهنية الأولى ، وسعى للبحث عن ملاذ نبتعد بواسطته عن المشكلات والصعوبات القائمة ، وهروب إلى الجدب والعقم» على حد تعبير هيجل(٢) .

فما هى المشكلات التى نواجهها اليوم ، ولم يكن يعلم أسلافنا عنها شيئا ، أعنى أنها اختلفت قليلا أو كثيراً عن مشكلاتهم ... ؟ يعتقد مفكرنا أن على رأس هذه المشكلات « مشكلة الحرية » بمعناها السياسيى ، ومعناها الاجتماعى وهما المعنيان اللذان تدور حولهما أرجاء الحياة المعاصرة . (٣) وسوف نتحدث فيما يلى بإيجاز عن هذه المشكلات وعلى رأسها « مشكلات الحرية » التى كانت موضع اهتمامه فى أحاديثه ومقالاته ومحاضراته وندواته .

(أ) مشكلة الحرية

الحرية التى نقصدها هنا هى الحرية السياسية التى لم يكن أسلافنا يعرفون عنها شيئا ، ذلك لأن فكرة الحرية فى تراثنا القديم كانت تقابل «الرق» فالفرد من الناس أما أن يكون حرا ذا حقوق وواجبات ، وأما أن يكون عبدا لغيره ، فلا حقوق له إلا ما يأذن به مولاه . أما الحرية السياسة اليوم فهى تنصرف ، واختيار الحكومة بانتخاب المواطنين بطريق مباشر أو غير مباشر . (وكان ذلك بتأثير أوربا وأمريكا) . وما ظهر حديثا من أنظمة للحكم تكفل للمواطنين أن ينتخبوا من يمثلهم أمام من تستند إليهم مناصب الحكم ، بحيث تكون السلطة فى نهاية الأمر للشعب ، فإذا رضى عن الحكومة أبقى

---

(١) تجديد الفكر العربى ، ص ٧٣ .

(2) Hegel: History of Phiosoplhy vol . I (English tTrans . by E.S. Haldane) P. 45

(٣) «تجديد الفكر العربى» ، ص ٧٣ .

عليها ، وإذا سخط عمل على إزالتها فى غير حاجة إلى معارك ومذابح وتعذيب وسجن وتشريد[1] .

ومرة أخرى يعترض الزميل حسن حنفى على القول بأن تراثنا القديم - لم يعرف شيئا عن «الحرية بمعنييها السياسى والاجتماعى ، ويذهب إلى أن : «معنى الحرية موجود فى التوحيد .. فى شعار «لا إله» ثم تأكيد شمولية القيم فى فعل الإيجاب «إلا الله» وهو موجود أيضا فى العدل»[2] أما ممارسة الحرية والوقوف أمام الحاكم الظالم ، فهو موجود أيضا فى رأى الزميل ، فى تراثنا القديم» : فقد كانت ثورة القرامطة[3] والزنج[4] والعبيد لممارسة الحرية السياسية والاجتماعية وإن لم يستعمل اللفظ[5] . فذلك فى رأيه «خير من البحث عن اللفظ ، وتحليل الألفاظ كما هو الحال فى الوضعية المنطقية والمنهج التحليلى.. »[6]

والواقع أن اعتراض حسن حنفى يبعد كثيرا ، مرة أخرى ، عن الموضوع المطروح للنقاش ، فهو مثلا «يستخرج» فكرة الحرية من مفهوم «التوحيد والعدل» - أى أنه يقوم بتحليل الألفاظ - وسواء نجح فيها أم لا فالحرية «المستخرجة» على هذا النحو لا علاقة لها بالحرية السياسية ! .

أما ثورة القرامطة فهى حركة دينية لم تكن تستهدف «تحرير المواطن» بقدر ما تستهدف الاستيلاء على السلطة ، ونحن عادة لا نفرق كثيرا بين الصراع على السلطة - التى ربما لو انتصرت لكانت أسوأ من السلطة القديمة - وبين الصراع من أجل تحرير المواطن . فالمعروف عن جماعة القرامطة أن أفرادها أخذوا بالطاعة العمياء للجماعة

---

(١) «تجديد الفكر العربى» ، ص ٧٤ .

(٢) د. حسن حنفى «أشكال التواصل والانقطاع» مقال سابق .

(٣) القرامطة فرقة من الشيعة الإسماعيلية أسسها فى جنوب العراق عام ٨٩٠ ميلادية حمدان قرميطى (ولفظ «قرميطى» - أى أحمر العينين - هو الذى اشتقت منه كلمة «القرامطة») .

(٤) ثورة الزنج قام بها الزنج - وهم جماعات العبيد الذين استقدموا من أفريقيا عام ٨٦٩ ميلادية . بقيادة رجل فارسى اسمه على بن محمد ، زعم أنه ينتسب إلى على وفاطمة - استغل أوضاع العبيد السيئة فحرضهم على الثورة ، واعداً إياهم بالحرية والثروة .

(٥) راجع فى ذلك كله د. حسن حنفى «تجديد الفكر العربى» : أشكال التواصل والانقطاع فى فكر زكى نجيب محمود «مجلة القاهرة - العدد ١٣٢ نوفمبر ١٩٩٣ .

(٦) د. حسن حنفى : المرجع السابق .

ولزعيمها . وعندما أسسوا دولة فى الاحساء - فى شبه الجزيرة العربية - عاثوا فى الأرض فسادا ، وأغاروا على قوافل الحج ! أما ثورة الزنج التى قامت بمعاونة القرامطة- فهى أقرب إلى ثورة العبيد فى روما - ولم يقل أحد إنها قامت لتحرير المواطن ، ورد حقوقه المسلوبة ، بل إن بعض المورخين يطلق عليها اسم «فتنة الزنج» فقد أثاروا الرعب فى الجزء الجنوبى من العراق خمسة عشر عاما ! .

أما القول بأنه من الظلم البين القول بأن تراثنا لم يعرف السلطة المنتخبة من الشعب لأنه عرف نظام الخلافة ، والإمامة - والخلافة فى تراثنا بنص الأصوليين عقد ، وبيعة واختيار...»[1] فذلك كله حديث عن «المثال» أو عن «النصوص» . لكن الواقع يدحضه . فنحن نعرف أن موضوع البيعة كان مسألة صورية تماما (كالاستفتاءات الآن)- وظلت صوريتهما تزداد إلى أن تمت أحيانا لطفل صغير فى الخامسة من عمره ، أو على مظروف مغلق لا يعرف الناس ما بداخله[2] ومن ثم يظل مفكرنا الكبير على صواب فى قوله : أنه يندر - إن لم يكن يستحيل - أن تجد طوال التاريخ العربى - أن حكومة زالت لأن الشعب المحكوم بها لم يعد يريدها . فهناك فوق أريكة الحكم خليفة أو أمير : أخذ الحكم وراثة ، أو أخذه عنوة ، وفى كلتا الحالين لا يزحزحه عن أريكته إلا غدر أو قتل أو سجن : فلا الشعب اختار ، ولا الشعب يملك حق العزل ! [3]

(ب) حرية المرأة

ويتفرع عن مشكلة الحرية مشكلات لها خطرها (وقد سبق أن عرض لها مفكرنا بإيجاز فى أحاديثه الإذاعية كما ذكرنا من قبل) - منها حرية المرأة . فالمرأة العربية الجديدة إنسانة أخرى غير امرأة الأمس ، فقد كانت سالفاتها من بنات «الحريم» و«الجوارى»« و«الغانيات» ، فى حين أن المرأة اليوم أصبحت طبيبة ومهندسة ومحاسبة ومدرسة فى مختلف مدارج التعليم إلى درجة الأستاذية فى الجامعة ، كما أصبحت المرأة العربية اليوم قانونية ، وممثلة للشعب فى مجالس النواب ، ووزيرة مع الوزراء فى

---

(١) د. حسن حنفى : المرجع السابق .

(٢) عرضنا لهذا الموضوع بالتفصيل فى كتابنا «الطاغية : دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى» سلسلة عالم المعرفة بالكويت العدد ١٨٣ - قارن بصفة خاصة ص ٢٠٦ - ٢٠٨ ، وص ٢١٢ - ٢١٣

(٣) تجديد الفكر العربى ، ص ٧٥ .

قيادة أمتها ، فهل يجوز أن يعاملها الرجل اليوم ، كما كان يعامل سالفاتها بالأمس؟ ومن هنا فإن المرأة العربية تجد نفسها في أزمة حادة[1] .

(ج) الدخول في عصر العلم

ومن مشكلاتنا الكبرى كذلك ، مشكلة الدخول في عصر العلم والصناعة ، وهو العصر الذى أصبحت فيه المعرفة من جنس يختلف عما كان يسميه آباؤنا «معرفة» اختلاف الأبيض عن الأسود . فقد كانت المعرفة - لعهود طويلة كلاما في كلام ثم أصبحت أجهزة بالغة الدقة لقياس الانتقال والسرعة وضبط الاتجاهات . ونقل الصوت والضوء ، وتحريك الطائرات والغواصات والصواريخ ... إلخ وباختصار انتقل الإنسان من معرفة «اللفظ» إلى معرفة «الأداء»[2] .

(د) مشكلة الوحدة

من المشكلات التى نصبح معها ونمس : مشكلة الوحدة العربية ، والقومية العربية وما يتهددها من عوامل التسلط والعنصرية متمثلة في الغزو الصهيوني الذى هو أخطر من أى غزو مضى ، لأنه غزو جاء ليقيم ويكتسح وليضرب بجذوره في الأرض ، ولأنه غزو تناصره دول كبرى[3] .



كان ذلك - بصفة عامة - الجانب السلبى في مشروع زكى نجيب محمود لتجديد الفكر العربى ، وهو جانب يتمثل من ناحية في تطهير الأرض وإزالة العقبات التى تعرقل مسيرتنا ، كما يتمثل من ناحية أخرى في رفض مشكلات الماضى وعدم العمل على إحيائها ، والالتفات جيدا إلى مشكلاتنا الجديدة .

طهرنا الأرض وأزحنا الألغام ، وتبينا المشكلات فماذا يبقى بعد ذلك؟ يبقى الجانب الإيجابى من المشروع وهو يتمثل فيما يسميه مفكرنا بالفلسفة العربية المقترحة .

وفى هذه الفلسفة المقترحة يحاول مفكرنا أحدث ثورة في «اللغة» ، فهو يرى أن نقطة البدء في ثورة التجديد هى «اللغة» ، ذلك لأن اللغة ليست مجرد تعبير عن

---

(1) «تجديد الفكر العربى» ، ص ٧٩ .

(2) المرجع نفسه ، ص ٨١ .

(3) المرجع السابق ، ص ٨٢ .

أفكار ، بل هى جزء لا يتجزأ من عملية التفكير نفسها ، بحيث يصبح محالا أن يتغير للناس فكر ، دون أن تغير اللغة فى طريقة استخدامها . وهو هنا يسوق ملاحظتين :

الملاحظة الأولى : إننا حين نربط الفكر باللغة فإن ذلك لا يعنى أن كل ما ننطق به من ألفاظ يشكل فكراً ، فمن النطق ما هو «هراء» ، وتخليط كتخليط المجانين ، ولذلك فرق ابن جنى بين «القول» و«الكلام» ، بحيث جعل القول ما تتحرك به الشفتان، أما الكلام فلا بد أن يحمل فكرا ومعنى .

الملاحظة الثانية : يعود الكلام المعبر عن فكر فينقسم نوعين ، الأول الكلام الذى يرتبط بالواقع المحسوس كقولى مثلا «الكويت تقع على الخليج العربى» فهو كلام ذو علاقة بأمر واقع يمكن رؤيته ورسمه على الورق . والنوع الثانى ، هو الكلام الذى يرتبط بكلام آخر . كقولى : إن ركوب البحر أمتع من ركوب الطائرة . ولما كانت الطائرة أسرع من السفينة ، كانت المتعة غير متوقفة على السرعة . فهذا الكلام لا يشير إلى شىء فى دنيا الواقع ، وإنما هو يعبر عن نفسية المتحدث ، وهذه التفرقة هى التى جاءت بها الوضعية المنطقية ، وأخذ بها مفكرنا فى المرحلة الثانية من تطوره الروحى ، واعتبرها كشفا هاما فى الفلسفة المعاصرة .

ومفكرنا يعيب على اللغة العربية أنها كانت فى تراثنا القديم ، وما زالت حتى يومنا الراهن ، من النوع الثانى الذى لا يصور الواقع ، «فهى توشك ألا تنتمى إلى دنيا الناس ، فلا تكاد ترى علاقة بينها ، وبين مجرى الحياة العملية ، ولهذا السبب خلق الناطقون باللغة العربية لغات عامية يباشرون بها شئون حياتهم اليومية... »[١]

وهكذا ينتهى مفكرنا إلى أن الفصحى فى تراثنا الأدبى لم تكن أداة للاتصال بمشكلات العالم الأرضى ، ولا وسيلة للثقافة المتصلة بحياة الناس ، بل كانت مجالا للفن الذى يهوم فى السماء أو ما يشبه السماء . فقد كان الكاتب يعنى بالقول فى ذاته كيف يجئ مسبوكا[٢] .

---

(١) «تجديد الفكر العربى» ، ص ٢١٦ - ٢١٧ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢١٧ .

فاللغة عندنا نغم يطير بنا فوق أرض الواقع ، ويصعد إلى اللانهائى والمطلق . والأمل المنشود هو أن تتطور اللغة بحيث تحقق شرطين ، الأول : أن تحافظ على عبقريتها الأدبية ، وأن تكون أداة للتوصيل لا مجرد وسيلة لترنيم المترنمين . والثانى : أن تكون الوسيلة الأولى التى ندخل بها مع سائر الناس عصر التفكير العلمى الذى يحل المشكلات[1] .

ويشدد مفكرنا على الدور الهام والخطير الذى لعبته الكلمة فى تراثنا ، حيث كانت هى الفكرة ، وهى الثقافة ، وهى المهارة «فاللغة هى عزهم ، وهى مجدهم ، وهى فنهم، وهى علامة إعجازهم . وخصوصا إذا ارتفعت إلى مستوى الشعر»[2]. وقد تكون الكلمة الجميلة مفتاحا يفتح الأبواب المغلقة ، ويفتح الطريق إلى مناصب الدولة ، ويفتح الخزائن بالرزق . وقد يكفى لصد الرجل من قضاء حاجته ألا يكون موهوبا بالنطق الجميل ، يقول عمر بن عبد العزيز : « إن الرجل ليكلمنى فى الحاجة يستوجبها ، فيلحن فأرده عنها ، وكأنى أقضم حب الرمان الحامض ، لبغضى استماع اللحن . ويكلمنى آخر فى الحاجة لا يستوجبها فيعرب ، فأجيبه إليها التذاذاً لما أسمع من كلامه » ... وهكذا كان موقف العربى على إطلاقه .

والواقع أن تحليل مفكرنا لظاهرة اللغة فى ثقافتنا رائع وعميق ، لاسيما عندما يتبهنا إلى أن المشكلة الكبرى فى اللغة لا تنحصر فى كونها قطعت صلتها بالواقع ، وكونت عالما قائما بذاته ، بل إنها أصبحت فى نظر العرب بديلا عن الواقع ، بحيث يكفى أن نتحدث عن الشىء لكى نعتقد أنه قد تحقق . وهنا يكون الاهتمام منصبا على الصياغة اللفظية وجمال وقعها ، لا على ما تؤديه من دور فى العالم الفعلى . فالصيغ اللغوية إنما تفعل فعلها كله ، ما دامت حسنة التركيب ، جميلة الجرس ، ولاعلى صاحبها ، ولا على قارئها بعد ذلك أن يهتدى بها فى تجارة أو صناعة أو سفر أو قتال ![3] .

---

(١) «تجديد الفكر العربى» ، ص ٢٢٣ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٣٢ - ٢٣٣ .
(٣) «تجديد الفكر العربى» ، ص ٢٣٣ .

فإذا أراد العربى تحولا إلى عصرنا فإن عليه أن ينتقل من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء . وإذا كان قابيل قتل أخاه هابيل ففسر ذلك بأنه يرمز إلى أن الزارع قتل الراعى ، وأن مرحلة من مراحل الحضارة - هى مرحلة الزراعة - قد أعقبت مرحلة أكثر منها بدائية هى مرحلة الرعى ، فإننا فى حاجة اليوم إلى من يقتل قابيل - أى المرحلة الزراعية ، حتى يخلى المكان لمرحلة ثالثة هى مرحلة الصناعة الآلية ، الصناعة التى لا تحتاج من الإنسان إلى عضلات ، بل إلى آلات ، ولو تحقق ذلك انتقل الإنسان من فكر إلى فكر ، ومن حياة إلى حياة ، أعنى ، مرة أخرى ، أن ننتقل من ثقافة الكلمة إلى ثقافة التشكيل التى تغير بها وجة الأرض(1) .

ويلح مفكرنا على أن التحول المطلوب هو الانتقال إلى «المعاصرة» التى هى «العلم والصناعة» ، وهو لا يتشكك لحظة واحدة فى أن هذا هو طريق التحول من تخلف إلى عصرية ، وهو أن ننتقل من «معرفة» قوامها الكلام إلى «معرفة» قوامها «الآلة التى تصنع»(2) . ولهذا فلا بد أن تضيف ثقافتنا العربية المعاصرة إلى الجانب الجميل من اللغة العربية - لغة أخرى شائهة قبيحة ينفر منها النظر والسمع ، فيسير الإنسان إلى مجاوزتها إلى دنيا الواقع الكائنة على أرض الحوادث(3) . واللغة المقصودة هنا هى لغة العلم والتقنية والصناعة .. إلخ ، أى لابد أن نجعل من اللغة أداة لاغاية فى ذاتها . فنضيف بذلك فكرا » إلى « أدب» ، وننتقل من اللفظ «الجميل» إلى اللفظ «الدال» ، ومن جرس اللفظ إلى مدلوله ، من تركيب الجملة إلى بنية الواقع ، وبذلك نخرج إلى عالم الوقائع والأحداث فننظر إلى العالم الخارجى تلك النظرة التى تلتمس فيها القوانين المطردة التى تنظمه ، والتى على أساسها يمكن التخطيط لمسارات المستقبل تخطيطا يحقق الأهداف المأمولة(4) .

٦ - إقامة البناء : فلسفة عربية مقترحة

طهرنا الأرض قبل البناء ، وفرقنا بين المشكلات التى عالجها الأجداد ومشكلاتنا المعاصرة التى لا نستطيع أن نجد لها حلولا فى تراث القدماء . لكن ذلك كله يمثل

---

(١) «تجديد الفكر العربى» ، ص ٢٣٥ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٩ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ٢٥١ .
(٤) المرجع نفسه ، ص ٢٥٤ .

الجانب السلبى من المشروع الثقافى الجديد ، فما هو الجانب الإيجابى؟ . بقى علينا الآن أن نعرض لهذا الجانب الإيجابى الذى يتمثل فى فلسفة عربية جديدة تجمع بين «الأصالة والمعاصرة» ، بين «العقل والوجدان» ، فلسفة تخرج الأسس الكامنة فى أفكارنا ، ومعتقداتنا وسلوكنا ، وثقافتنا بصفة عامة - تخرجها من حالة الكمون إلى حالة العلن والإيضاح لتسهل رؤيتها ومناقشتها .

ومفكرنا يضرب بأدواته التحليلية ليصوغ لنا فلسفة تعبر عن جذورنا الثقافية : نقرؤها فنجد أنفسنا منعكسة فيها - ، وهذا ما حاوله الإمام محمد عبده من قبل ، ومما حاوله طه حسين ، والعقاد ، والحكيم .. إلخ . وإن كانت هذه الأمثلة أقرب إلى عالم الأدب والأدباء منها إلى عالم الفلسفة بمعناها الاحترافى .

فما هى هذه الفلسفة الجديدة التى يقترحها مفكرنا لتكون عربية ومعاصرة فى آن معا ؟ هى ضرب من الفلسفة الثنائية تعتمد على ركنين أساسين هما :

أ - ثنائية الأرض والسماء .

ب - ثنائية الطبيعة والفن .

وسوف نتحدث عن كل ركن منهما بإيجاز :

أ - ثنائية الأرض والسماء

يذهب مفكرنا إلى أننا لو تعمقنا ضمائرنا ، لوجدنا أن هناك مبدأً واضحا انبعثت عنه ، وما تزال تنبعث ، سائر أحكامنا فى مختلف الميادين . وهو مبدأ لو عرضناه على الناس فى لغة واضحة بسيطة وصريحة ، لما وجدت منهم أحدا يحتج أو يعارض وأعنى به مبدأ الثنائية التى تشطر الوجود شطرين : لايكونان من رتبة واحدة ، ولاوجه للمساواة بينهما ، وهما : الخالق والمخلوق ، الروح والمادة ، العقل والجسم ، المطلق والمتغير ، الأزلى والحادث ، أو قل إنهما - بصفة عامة - الأرض والسماء[1] .

وهو ينبهنا إلى أن الثنائية التى يقترحها تختلف عن ثنائية أفلاطون التى بلغت حدا من التجريد ألغت معه وجود الأفراد الجزئية ، أو على حد تعبير هيجل أن أفلاطون

---

(١) «تجديد الفكر العربى» ، ص ٢٧٤ .

سدد طعنة قاتلة للشخصية الحرة اللامتناهية[1] ، وبصفة خاصة أفراد البشر ، فليس للفرد الإنسانى الواحد من حقيقة عنده إلا بمقدار ما يشاركك فى الإنسانية بمعناها المجرد . وهذا الإلغاء لحقيقة الأفراد لا يتفق مع عقيدتنا التى تلقى على أفراد الناس تبعات خلقية عما يعملون أفرادا ، لا أنواعا ولا أجناسا ولا جماعات . وهناك كثير من الآيات القرآنية التى تجعل الإنسان الفرد مسؤولا عن معتقداته : فالإيمان فردى ، والمسؤولية فردية «ألا تزر وازرة وزر أخرى» (النجم : ٣٨ ، الزمر ٧ ، فاطر ١٨ ، الإسراء ١٥ ... إلخ) . ويستخف بالذين يقولون : «إنا وجدنا آباءنا على أمة ، وإنا على آثارهم مقتدون» (الزخرف : ٢٣)[2] . وذلك يعنى اعترافنا الصريح بالوجود الحقيقي لهؤلاء الأفراد ، فى حياتهم الدنيا ، وفى حياتهم الأخرى على حد سواء .

النظرة الثنائية التى تناسبنا هى ، إذن ، نظرة متميزة وفريدة ، تجعل الكائن الحى الواحد المطلق فى جهة ، وتجعل الأفراد الجزئية فى جهة أخرى . ثم تقسم عالم الأفراد هذا إلى كثرة من عناصر ، بالنسبة لأفراد الناس - على الأقل - لأنها نظرة تأبى أن ينطمس الفرد الإنسانى الحى المسئول فى عجينة واحدة مع سائر مفردات العالم الطبيعى. فكأنما هى نظرة تجمع بين الثنائية والكثرة : ثنائية بالنسبة إلى الله الخالق والكون المخلوق . والكثرة بالنسبة إلى أفراد الناس الداخلين فى هذا الكون المخلوق ، تتضمن نوعين من التفرقة والتمييز ، أحدهما تفرقة تميز الخالق ، عن مخلوقاته بشرا ، كانت تلك المخلوقات أم غير بشر . ثم تفرقة أخرى تميز - فى عالم المخلوقات - بين البشر وسائر الكائنات ، وذلك لتجعل الإنسان ، دون سائر الكائنات ، ضربا من الإرادة الحرة المسئولة التى لا تخضع لقوانين الطبيعة كل الخضوع ، لكنها فى مقابل هذه الحرية ، كان عليها أن تحمل عبء الأمانة ، أمانة الحرية فى شجاعة وإقدام . ويترتب على هذه النظرة الثنائية أربع نتائج على النحو التالى :

١ - إننا لا نطمئن بالا حين يقال عن الإنسان إنه ظاهرة تخضع كلها للقوانين العلمية ، ونحرص على أن نبقى جانبا منه يستعصى على ذلك التقنين ، لأنه جانب فريد خلاق ، مسئول عن خلقه وإرادته[3] .

---

(١) هيجل «أصول فلسفة الحق» ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (المجلد الأول من المؤلفات *الهيجلية*) - أصدرته مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ ، ص ١١٢ .

(٢) قارن : إمام عبد الفتاح إمام «مدخل إلى الفلسفة» ، الطبعة السادسة ، مؤسسة دار الكتب بالكويت عام ١٩٩٣ ، ص ١١١ .

(٣) «تجديد الفكر العربى» ، ص ٢٧٧ .

٢ - كما أننا نرفض - فى مجال الأخلاق - أن يكون مدار الفعل الأخلاقى السليم منفعة تعود على الناس . لأننا نرى أن الفضيلة هى جزاء نفسها . ومن ثم نقيم الأخلاق على أساس الواجب لا على أساس الفائدة . ولا ينفى ذلك أن يجئ الواجب مصحوبا بنتائج نافعة ، فوق كونها واجبا . لكنه واجب يؤدى من قبل أن نفكر فيما يترتب عليه من نفع . وهذه الوقفة الخلقية نتيجة مباشرة للصورة الكونية التى تصورناها ؛ إله خالق وعالم مخلوق ، وفى هذا العالم إنسان متميز دون سائر المخلوقات بالإرادة الحرة المسئولة ، التى تتصرف فى إطار التشريع الإلهى ، لكنه مع ذلك تصرف فيه حرية الاختيار ، التى من شأنها أن تجعل تبعة الفعل واقعة على فاعله .

٣ - ويترتب على هذه الصورة الكونية أيضا موقف خاص بمعايير الجمال فى الفنون والآداب . فالفن عندنا هو فى هندسة تشكيلاته ، هندسة يطرب لها الذهن من وراء الحاسة المدركة . فالفن العربى فى زخارفه ورسومه تتماثل فيه المربعات والدوائر والمثلثات وغيرها من أشكال الهندسة ؛ بحيث يراعى أنه إذا امتدت عينى الرائى فى أحد أطرافه ، أحس أنه يستطيع أن يمد تلك التشكيلات الهندسية إلى غير نهاية . وفى هذه الانطلاقة من المحسوس إلى المعقول ، من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، ومن الطبيعة إلى ما وراءها ، يكمن جوهر الروح العربية[١] .

٤ - ويترتب على هذه الصورة الكونية أيضا نظرية خاصة فى تحليل المعرفة الإنسانية ، فالفلسفة الثنائية المقترحة تجعل للمعرفة نطاقين : لكل منهما وسيلة خاصة به ؛ فإذا كان الأمر يتعلق بالحقيقة المطلقة جاءتنا المعرفة عن طريق ؛ وإذا كان الأمر أمر الطبيعة وكائناتها جاءتنا المعرفة عن طريق آخر . ولا يجوز لأى من النطاقين أن يزاحم الآخر فى وسائله . وبعبارة أخرى علينا أن نجعل للعلوم الطبيعية منهجا ، ولما يتصل بالحقيقة المطلقة منهجا آخر . أما منهج العلوم الطبيعية فقائم على مشاهدة الحواس وإجراء التجارب ، وعلى سلامة التطبيق . أما منهج ما وراء الوقائع الصماء من حقائق كالقيم الخلقية ، مثلا ، فقد نلجأ إلى شهادة الحواس والتجارب العابرة ، بقدر ما

---

(١) « تجديد الفكر العربى » ص ٢٧٨ .

نلجأ فيه إلى إدراك البصيرة ، أو إلى إملاء الوحى أو إلى مايسرى بين الناس من عرف وتقليد[1] . ومن الواضح أن قسمة الوضعية المنطقية تعود فتطل برأسها من جديد مع قدر طفيف جدا من التعديل .

(ب) ثنائية الطبيعة والفن

الثنائية الإبستمولوجية التى عانى منها مفكرنا فى صدر شبابه ، ولخصها فى «الشرق الفنان» - والتى تجمع بين نظرة الصوفى ونظرة العالم - أدت الآن إلى ثنائية أنطولوجية - وهو يرى أنها غالبة على الذهن العربى - تشطر الوجود شطرين ، فتظهر ثنائية بين الأرض والسماء ، بين الخالق والمخلوق ، بين الواقع والمثال ، بين الدنيا والآخرة ، بين المعقول والمنقول .. إلخ . لكن لابد أن نكون على وعى بأن هذين الشطرين ليسا من مرتبة واحدة ولا وجه للمساواة بينهما . ذلك لأن نظرة العربى ، فى صميمها ، هى أن السماء قد أمرت وعلى الأرض أن تطيع ، وأن الخالق قد خط وخطط وعلى المخلوق أن يقنع بالقسمة والنصيب . وأن المثال سرمدى ثابت ، وعلى الواقع أن يقسر نفسه على بلوغه . وأنه إذا تعارضت الآخرة والدنيا ، كانت الآخرة أحق بالاختيار ، وأن المنقول إذا ما تناقض مع المعقول ، ضحينا بالمعقول ليسلم المنقول[2] .

وعلينا أن نلاحظ هنا عدة أمور هامة :

أولا - الأمر الأول الذى ينبغى علينا أن نلاحظه أننا أمام ثنائية حادة بين الغيب والشهادة ، بين الروح والجسد ، بين الإنسان والله .

ثانيا - أن العربى لم يتصور العلاقة بين الطرفين على أنها علاقة تبادل أو أخذ وعطاء ، بل هى علاقة الحاكم بالمحكوم ، والحاكم هنا مطلق السلطان ، والمحكوم معدوم الحول والحيلة .

ولا يغير من الصورة أن يكون الحاكم المطلق عادلا ، وأن يكون المحكوم ملاقيا جزاء وفاقا ؛ إذ ما يزال طريق السير فى اتجاه واحد : يهبط الأمر من أعلى فيصدع به الأسفل .

---

(١) « تجديد الفكر العربى» ، ص ٢٨٨ .

(٢) «تجديد الفكر العربى » ، ص ٢٩٤ .

ثالثا - أن الصورة الموجودة فى السماء انعكست على الأرض ، وأصبح النظام السياسى نسخة من النظام السماوى . فإذا كانت قوانين الطبيعة يمكن أن تتعطل أو تطرد بحسب ما يشاء الحاكم السماوى المطلق ، فإن حاكم الدولة الأرضية يمكن أن يعبث بقوانين المجتمع فيطبقها أو لا يطبقها حسب مشيئته . فهاهنا أيضا فى صورة حياة الإنسان فى مجتمعه ، نجد أن لصاحب السلطان أن يريد ، وعلى الناس أن يطيعوا . ولهذا تجد أن الكلمة فى مجتمعاتنا لصاحب القوة النافذة ، ولصاحب الجاه . والحق مع صاحب النفوذ .

رابعا - سوف يترتب على ذلك أيضا أن تكون الأخلاق هى أخلاق الواجب ، والأهم من ذلك أن الواجب مفروض علينا من صاحب السلطان . والأصل أن يكون صاحب السلطان فى عليائه من السماء ، ثم جاز أن يتمثل ، كما رأينا ، فى المتربع على كرسى الحكم من أفراد البشر . ولهذا فإننا لا نتصور أن تكون الأخلاق «أخلاق سعادة» تعود علينا قيمها بحياة نافعة سعيدة طيبة . بل الواجب هو الواجب ؛ لأن سلطة عليا أوجبته علينا . مهما تغيرت ظروف العيش وتطور المجتمع وتبدلت أوضاعه . ونحن لا نتصور أن تتطور معايير الحكم الأخلاقى ، فإذا تطور المجتمع انسلخت دنيا الحياة الواقعية عن دنيا القيم الأخلاقية ، وأصبح الفعل فى ناحية والعقول فى ناحية أخرى[(١)] .

ولقد ألفنا هذا الازدواج إلفا توهمنا معه أنه طبيعة الأمر ، ومن ثم كان النفاق الذى يقع فى كل لحظة ، لا تكاد نمسه أو نعيه ، فلا تثير فينا دهشة أن تنفرج الزاوية بين المدرسة بقيمها والبيت بفعله ، أو أن تكون هذه الزاوية أشد انفراجا بين المسجد والسوق[(٢)] .

واستكمالا لهذه الصورة جاءت حياتنا الفنية انعكاسا لهذه النظرة الشاملة التى تعلى من شأن الخارج على حساب الداخل ، فالمعيار يهبط عليك من أعلى ، ولا ينبثق من طويتك . ولهذا كانت الأولوية فى حياتنا الفنية لسلامة الشكل ، لا لحيوية المضمون :

---

(١) تجديد الفكر العربى ، ص ٢٩٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٩٩ .

فالرسوم أشكال هندسية ، والقصائد تفعيلات موزونة . وتسربت هذه الشكلية إلى مناشط الحياة جميعا ، فمادمت قد حافظت على الشكل المقبول ، عند القانون أو عند الشرع أو العرف ، فقد أديت واجبك بغض النظر عما ينطوى عليه هذا الشكل من لباب الفعل . فنحن نهتم «بالمظهر» لا بالحقيقة ، : فاظهر للناس فى أوضاع الغنى تكن غنيا ، وفى أوضاع الحرية تكن حرا ، وفى أوضاع العالم تكن عالما . فالمهم هو أن يسلم الشكل من الشوائب[1] .

وهكذا ينتهى مفكرنا إلى أن من تصورنا لهذه الثنائية التى تفصل بين السماء والأرض ، نشأ طغيان الحاكم بالمحكوم ، وانهدمت ضرورة القوانين فى الطبيعة والمجتمع على السواء ، وعلت الإرادة على الفكرة ، وسبقت قوة الجاه رجحان الحق ، وأصبحت الفضيلة واجبات مفروضة ، وبات الفن شكلا بغير مضمون[2] .

ولا يرى مفكرنا مانعا أن تبقى هذه الثنائية فيما يختص بعلاقة الإنسان بربه ، لكنه يوجب أن تضاف إليها ثنائية جديدة تكفل لنا النتائج المسايرة للعصر الجديد ، وهى ثنائية العلم والحرية .. أما «العلم فهو يعنى معرفة ظواهر الطبيعة ، أى العلم بالطبيعة وما فيها من صنوف الكائنات ، غير أن ذلك يستوجب أن يكون الإنسان نفسه ذاتا ، عارفة ، عالمة ، باحثة ، منقبة . فيصبح هناك ذات تعلم وموضوع يعلم : الذات العارفة ، والموضوع المعروف ، الإنسان والعالم .

والنتيجة التى تلزم عن هذه القسمة هى ضرورة أن يخضع الإنسان لواقع العالم ، كما يثبته العلم مع ضرورة أن تظل للذات حريتها ، فترغب وترهب ، وتحب وتكره ، وتختار وتدع ، وتقبل وتدبر ، وتجرؤ وتجبن .. إلخ .

فالعلم بالطبيعة الخارجية قيد ، وانطلاق الطبيعة الداخلية على سجيتها حرية ، والجمع بين ذلك القيد وهذه الحرية هى ما نريده للمواطن العربى ، وإذا تقيد الناس بحقائق العلم تشابهوا على اختلاف قومياتهم وتباين أجناسهم . أما الحرية نفسها

---

(١) نفس المرجع ، ص ٢٩٩ .

(٢) نفس المرجع فى نفس الصفحة .

انطلاق الذات وراء طبيعتها . وها هنا يختلف الناس ، فردا عن فرد أولا ، وأمة عن أمة ثانيا ، إننى حين أثبت حقائق الطبيعة الخارجية . فذلك «علم» ، والعلم واحد للجميع . أما حين أتعقب حقائق الطبيعة الداخلية ، فذلك «فن» ، والفن منوع بتنوع الأفراد والأمم . العلم موضوعى والفن ذاتى ، وينبغى أن أحذر خلط العلم بأهواء الذات . أو أن أزيف الفن بموضوع يملى عليه من الخارج . وبالعلم المقيد والفن الحر يتكون الإنسان المعاصر ، وعند مفكرنا أن العربى متخلف عن عصره ، لأنه لم يكتسب العلم بالطبيعة ، كما أنه لم ينشئ فنا يعبر عن ذاته . فهو إن عرف شيئا عن «العلم» فقد استمده من غيره ، ثم حفظه حفظ التلميذ لدرسه . والفن كذلك سلعة منقولة عن سوانا (عن أسلافنا أو معاصرينا) - فإذا كان فى المنقول فن ، فالفن لغيرنا عبر به عن ذاته هو ، أما نحن فذواتنا مطمورة تنتظر الفنان الأصيل .

فإذا انطلقنا من هذه النقطة : الحقيقة العلمية التى تعبر عن الواقع التى يتشابه الناس فى الخضوع لها ، والعبارة الفنية التى تصور الذات ، فنتشابه جميعا فى الحرية عن صوغها ، أسلمتنا هذه النقطة إلى نتيجة لازمة . وهى أننا سواسية أمام العلم والفن معا ، فلا يكون التفاوت بيننا بسبب المنصب أو الجاه أو النفوذ أو الثراء ، بل فلانا أصاب الحق فى العلم والصدق فى الفن . بالعلم المشترك نعرف العالم ونغيره . وبالحق الذاتى نعرف الإنسان ونقومه بالعلم المشترك تنشأ الحضارة بنظمها ومصانعها وتجارتها .. الخ . وبالتعبير الفنى عن الذات تنشأ الثقافة بقيمها التى تفرق بين الحسن والقبيح ، والمقبول والمرذول[1] .

(ج) قيمة العقل فى تراثنا

ويضيف مفكرنا إلى هذه الثنائية التى تتميز بها الفلسفة العربية خاصية أخرى يجعلها تقوم بدور الحلقة الرابطة بيننا وبين الأسلاف فى مجال الفكر والثقافة ؛ بحيث تجئ هذه الصلة طبيعة لا متكلفة ولا مصطنعة . وهى خاصية «المحاكاة» بالمعنى الذى فَهِمَ به أرسطو الفن عندما ذهب إلى أن الفن محاكاة للطبيعة أو بالمعنى الذى وصف

---

(١) «تجديد الفكر العربى» ، ص ٣٠٢ .

فيه «جون ديوى (١٨٥٩ - ١٩٥٢) عمله فى تجديد الفلسفة - والمنطق بصفة خاصة - «بأنه يريد أن يصنع لهذا العصر مثل ما صنع أرسطو لعصره ..»[١] .

ومن ثم فإن علينا أن نتعقب أسلافنا لنرى ماذا صنعوا تجاه دنياهم لنصنع نحن تجاه دنيانا . ويرى مفكرنا أن أهم ما كان يميّز العربى القديم فى وقفته تجاه العالم من حوله هو أنه نظر إليه نظرة «عقلية» . ومن هنا فإذا أردنا مواصلة السير على هدى تراثنا لنربط الحاضر بالماضى ، فإن علينا أن نلتزم بهذه النظرة العقلية التى اصطنعوها وإن اختلفت مشكلاتنا عن مشكلاتهم . وهو يريد أن يفهم «العقل» هنا بأنه الانتقال من مقدمة إلى نتيجة تترتب عليها ، ومن وسيلة إلى غاية ، ومن شاهد إلى مشهود عليه .. إلخ ، فالعقل فى مجال الاستنباط انتقال من عبارة لفظية إلى عبارة تلزم عنها . وهو فى مجال التجربة انتقال من شاهد محسوس إلى واقعة تترتب عليه . وهكذا يكون حد العقل الانتقال من معلوم إلى مجهول ، ومن شاهد إلى غائب ، ومن ظاهر إلى خفى .. إلخ ، ومن ثم كان العقل هو الذى يتعقب الحدث إلى أسبابه أو إلى نتائجه . وبهذا التعريف للعقل نستطيع أن نقول إن العربى القديم يميّز به كلما تأمل أو نظر . ومن شأن هذه الوقفة العقلية أن ترد الأشتات إلى وحدة تضمها ضمة المبدأ الواحد لنتائجه المتفرعة . أو العلة الواحدة لسلسلة معلوماتها . فقد رأى العالم مؤلف من كثرة من الكائنات ، فالتمس لها الرباط الموحد ، وقل ذلك فى قواعد اللغة ، وأحكام الشرع - وهكذا لقى العربى ليرد الكثرة إلى وحدة تبرز ما فيها من تجانس[٢] .

ويعتقد مفكرنا أن أرسطو كان فى تحليلاته المنطقية يتجه بحديثه إلى المفكر العربى من بعده ، ليجعلها هذا المفكر من أهم علامات المثقف فى عصره ، وهنا يتساءل «لماذا لم تستجب الهند ، مثلا ، للمنطق الأرسطى استجابة العرب ..» ، ويجيب «جزء من الجواب عندى أن وقفة العربى من الأمور طابعها العقل ..»[٣] ، وهو يعتقد أن الشعب الذى يتميز بالنظرة العقلية إذا ما رأيناه فى بعض حالاته يلوذ بطراوة الوجدان ورخاوته ، ومن ضغط العقل وقسوته ، فإنما نرجح عندئذ ، أن قد أصابه شيء من الوهن أو الضعف .

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ٣٠٦ .

(٢) تجديد الفكر العربى، ص ٣١٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣١٣ .

غير أن الاعتراض الرئيسى على الزعم بأن الروح العربى الأصيل روح «عاقل» هو : كيف يتفق هذا الزعم مع سيادة الشعر فى الثقافة العربية القديمة ، والشعر وجدان أساساً .. ؟ ألم يكن للشعر مكانة عُليا فى الثقافة العربية ؟ ، فكيف نوفق بين صفة الشعر الغالبة ، وبين الزعم بأن العرب قد تميزوا بنظرة عقلية[1] . وإجابة مفكرنا على هذا الاعتراض تنبع من خبرته الشخصية فهو هنا كأنما يتحدث عن نفسه ، يقول ليس بين الأمرين تناقض يحول دون أن يجتمعا معا «فكم وقع لنا فى خبرتنا الشخصية المحدودة من أمثلة لرجال جمعوا بين العقل العلمى ، إذا ما كان المجال مجال عقل وعلم ، ووجدان الأديب كلما استثارت وجدانهم أحداث الحياة ! وإذا صدق هذا على أفراد من الناس ، فماذا تكون الأمم إلا مجموعات من أفراد ؟ وهو أصدق فى الأمة العربية منه فى أى أمة أخرى مما تعرف ..»[2] .

وهكذا يعود مفكرنا إلى فكرة الجمع بين «العقل والوجدان» وإلى تكرار فكرة «الشرق الفنان» فلئن غلبت ثقافة الوجدان على تراث الشرق الأقصى من هند وصين - وغلبت ثقافة العقل - فلسفة وعلما - فى تراث أوربا ، فقد كان فى شرقنا العربى ذلك الجمع المتزن بين عقل ووجدان . فالثقافة العربية تمثلت منطق أرسطو بكل ما فيه من ركون إلى الحدس والوجدان . وهذه المزاوجة الثقافية بين العقل والوجدان ، تلائم المزاج العربى . واللغة العربية ، ملاءمة كاملة . فبحكم ذلك المزاج يفصل العربى بين السماء والأرض ، بين المطلق والنسبى ، بين اللانهائى والمحدود ، بين خلود الآخرة وفناء الدنيا . يفصل بينهما ذلك الفصل الذى لا يجعل لكل عالم من العالمين أهلا أهل العالم الآخر ، بل عنده أن أهل هذا هم أنفسهم أهل ذاك ، غير أن الواحد تمهيد للثانى .

وإذا تساءلنا الآن كيف يتاح للعربى المعاصر أن يتابع السير على طريق العربى

---

(١) نفس المرجع ، ص ٣١٦ .
(٢) تجديد الفكر العربى ، ص ٣٢٠ .

القديم ، كانت الإجابة : أن يكون ذلك باتخاذ الوقفة نفسها التى وقفها سلفة لينظر إلى الأمور بالعين نفسها ، ألا وهى عين «العقل» ومنطقه دون الحاجة إلى إعادة المشكلات القديمة ذاتها . أعنى أن يأخذ العربى المعاصر موقف من العربى القديم صورته لا مادته ، فيأخذ الوقفة العاقلة المتزنة ليطبقها لا على مسألة «الكبائر ومرتكبيها» ، بل فيما يعرض له هو من مشكلات عصره : كمشكلة الفرد والجماعة ، ومشكلات الاقتصاد ... وغيرها .

تلك كانت خلاصة سريعة للفلسفة العربية التى يقترحها مفكرنا الكبير ، وعلينا قبل أن ننهى هذا البحث أن نقف قليلا لتقييم هذه المحاولة .

خاتمة : نقد وتقدير

(١) إذا أردنا تقييم المشروع الثقافى ، والفلسفة المقترحة لزكى نجيب محمود ، فلا بد أن تضع ذلك كله فى سياقه التاريخى لنحكم عليه حكما سليما . ولو أننا تأملنا مسار نهضتنا لوجدنا أنها بدأت قبل قائمة القرن الماضى بسنتين . وعلى وجه التحديد مع الحملة الفرنسية على مصر وسقوط الإسكندرية عام ١٧٩٨ ، ومازلنا حتى يومنا الراهن نعيش هذه النهضة .

منذ ذلك التاريخ والأفكار تنهمر على تربتنا الثقافية . فقد بذر رفاعه الطهطاوى (١٨٠٠ - ١٨٧٣) الكثير من البذور فى المرحلة الأولى حول الحرية والمساواة ، فاهتم فى كتابه «المرشد الأمين للبنات والبنين» بما أسماه «بالحرية العمومية والتسوية بين أهل الجمعية» - وهو يقصد الحرية العامة والمساواة بين أبناء المجتمع .

وقد عمل مفكرونا بعد ذلك على نمو هذه البذور وانضمامها ، فعند قاسم أمين (١٨٦٥ - ١٩٠٨) وصلت الدعوة إلى حرية المرأة إلى ذروتها . وكان أحمد لطفى السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) أول من بشر بالديمقراطية السياسية . وظهر جمال الدين الأفغانى (١٨٣٩ - ١٨٨٧) بدعوته إلى الاحتكام إلى العقل . وواصل الإمام محمد عبده (١٨٤٥ - ١٩٠٥) النضال ؛ ليحرر حياتنا الدينية مما علق بها من خرافة ، ولينجو بعقول الناس من ظلمة الجهل .

ثم ظهرت أبعاد جديدة للحرية وللمساواة وللعقل . فدعا عباس العقاد (١٨٨٩ - ١٩٦٤) إلى تحرير الشعر والفن بصفة عامة . ودعا طلعت حرب (١٨٦٧ - ١٩٤٢) إلى تحرير الاقتصاد . وكتب طه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣) يدعو إلى الحرية الفكرية والالتزام بالمنهج العقلي الصرف .. إلخ .

هذه كلها أفكار تناثرت في طريق نهضتنا التي بدأت منذ نحو قرنين ، لكنها ظلت أفكارا مبعثرة لا تسلك في خيط واحد ولا يجمعها عقد ، ولا تحتويها فلسفة . ومن هنا فقد كان مشروع زكي نجيب الثقافي والفلسفة الثنائية المقترحة عملا غير مسبوق . فليس ثمة ، فيما أعلم ، محاولة لوضع فلسفة عربية قبله سوى «جوانية» عثمان أمين ، وتعادلية الحكيم .

(٢) أما جوانية عثمان أمين فهي ليست مذهبا بالمعنى الدقيق ولا محاولة لإقامة مذهب ، وهو نفسه يقول «الفلسفة عندي شيء آخر غير «النسق» المحكم المغلق المحيط ...»[1] ، وإنما هي مجموعة من الانطباعات الشخصية عن الحياة والمجتمع والثقافة ، والإنسان ... إلخ . كونها من مطالعاته الكثيرة متأثرا بمجموعة من الفلاسفة والمفكرين منهم ديكارت ، وكانط ، ونتشه ، وبرجسون ، ومحمد عبده ... إلخ . وهي ضرب من «التعاطف» مع الأشياء والناس لالتماس «المخبر» لا المظهر ، و «الباطن» لا «الظاهر» ، وتفحص «الداخل» بعد ملاحظة «الخارج» ، وتلتفت إلى المعنى «وإلى القيمة وإلى الروح» .. إلخ ، لكن ذلك كله مجرد انطباعات ، كما قلنا ، وتجارب شخصية ، وهذا واضح من «اليوميات الجوانية» التي يسجل فيها أستاذنا مجموعة من الخواطر والتجارب الشخصية المتصلة بقضايا وأحداث عامة فكرية وأخلاقية ..[2] .

---

(١) د. عثمان أمين « الجوانية : أصول عقيدة وفلسفة ثورة » دار القلم القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٩

(٢) المرجع نفسه ، ص ٧٤ .

٣ - أما تعادلية توفيق الحكيم التى عرضها فى كتيب لاتكاد صفحاته تزيد عن مائة وثلاثين صفحة من القطع الصغير ، فهى سياحة تطوف على ميادين الفكر لتقف عند كل ميدان منها لحظة تعطيك جريمة تفجر فى نفسك بعدئذ تساؤلات وتأملات ، إنها سياحة تطوف بك إلى ميادين : الميتافيزيقا ، والأخلاق ، والاقتصاد ، والاجتماع ، والسياسة ، والجيولوجيا .. وغيرها من فروع العلم والمعرفة . لكن هذه السياحة لايمكن اعتبارها «فلسفة مقترحة» ولا هى «مذهب» يجمع شتات الأفكار التى تبعثرت على طريق نهضتنا منذ نحو قرنين من الزمان .

غير أن الملاحظة التى تستوقف النظر حقا هى أن الحكيم أراد من هذه المحاولة إقامة التعادل بين «العقل والقلب» ، حتى إنه ذهب إلى اختلال التعادل بينهما «كانت له نتيجته الطبيعية التى لابد أن تلازم كل اختلال فى الميزان ، وهى القلق» . وفضلا عن ذلك يريد إقامة قاعدة أساسية للتعادل بين «الإيمان والعقل» ، بين «العمل والفكر» ، بين الإرادة البشرية الإرادة الإلهية ، كما يرى أن الخير والشر كليهما ضرورى ليعادل الآخر ... إلخ . وكأن الأفكار التى يعرضها إرهاصات بفلسفة ثنائية قادمة أو شعور منه بحاجتنا إلى مثل هذه الفلسفة .

٤ - المشروع الثقافى عند زكى نجيب محمود غير مسبوق والفلسفة العربية الثنائية المقترحة هى ضرب جديد من التفلسف ، يحاول لأول مرة أن يجمع شتات الأفكار التى تناثرت على طريق نهضتنا دون أن يضمها نسق أو تسلك فى عقد واحد ، وليكون لنا بذلك «فلسفة عربية» لاتتجاهل العصر ، ولاتنفصل عن الماضى .

٥ - لاشك أن زكى نجيب محمود كشف لنا فى مشروعه ، بل فى كل ما كتب ، عن سمة أساسية من سمات تخلفنا وهى الخلط بين مجالات كان ينبغى التميز بينها بوضوح . فنحن فى كثير من الأحيان لانفرق بين مجال الدين ومجال العلم ، وبين مجال الوجدان (والدين وجدان) ، وبين مجال العقل . وتلك محمدة نحمدها له ، لأن إدراك الفروق والتمييزات بين المجالات المختلفة هى البداية الحقيقية للانطلاق والتقدم ، فكل من أراد أن ينجز عملا عظيما عليه أن يحدد نفسه كما قال هيجل بحق - فى حين أن الخلط وعدم التمييز أو التحديد الواضح يؤكد التخلف ويثبت التفكير البدائى الفج .

٦ - وضع مفكرنا يده على مشكلة رئيسية عندنا وهى اللحاق بركب الحضارة مع الإبقاء على هويتنا العربية . وأطلق على هذه المشكلة مرة اسم «الأصالة والمعاصرة» ومرة أخرى الجمع بين «العقل والوجدان» أو العلم والدين . ومن أجل الوصول إلى حل لهذه المشكلة كتب «تجديد الفكر العربى» «والمعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى» و«ثقافتنا فى مواجهة العصر» و «مجتمع جديد أو الكارثة» .. إلخ ، وهو جهد لم يبذله مفكر آخر فى أية مشكلة .

٧ - ضغط على «الدمل» عندنا ، عندما أدرك بوضوح أن «أس البلاء فى مجال الفكر هو أن يجتمع السيف والرأى الذى لا رأى غيره فى يد واحدة ، وتلك كانت الحال فى جزء من تراثنا ، هو الجزء الذى ندعو إلى طمسه ليموت ..!

٨ - لكن هل الصورة الكونية للعلاقة بين السماء والأرض هى التى نقلناها إلى المجتمع فانعكست على تصورنا للعلاقة بين الحاكم والمحكوم ، كما يقول مفكرنا الكبير ، أم أن العكس هو الصحيح ، بمعنى أن الواقع الماثل أمامنا هو التصور الأقوى، وهو الصورة الحية التى ننقلها إلى السماء ، وليس العلاقة «المتخيلة» بين صاحب السلطان فى علياء سمائه هى التى ننقلها إلى المتربع على كرسى الحكم من أفراد البشر - أيهما أقوى وأشد أثرا : دنيا الواقع التى نعيش فيها أم دنيا المثال التى نتخيلها ؟

ومن هنا فلايجوز أن نقول إن العلاقة بين الله والإنسان التى تصورها العربى فى تراثه هى الشكل المستتر للعلاقة بين الحاكم والمحكوم ، ذلك لأن العكس ، فى رأينا ، هو الصحيح ، فالإنسان يرتفع من الأرض إلى السماء فيتصور السماء على غرار ماهو على الأرض . ولهذا كان المصرى القديم يتصور السماء على هيئة نهر عظيم أشبه بنهر النيل ، ولم يجد غضاضة فى تصوير السفن التى تسير فى السماء بين الكواكب . وكما كان اليونانى فى ديانته القديمة يصور كبير الآلهة «زيوس» على غرار الرجل اليونانى الذى يستمتع بحياته ويجرى وراء النساء ، ويخون زوجته المخلصة الوفية . وأما زوجته «هيرا» فقد كانت راعية الزواج والأسرة تمثل المرأة اليونانية المتهورة المغلوبة على أمرها !

٩ - فليست صورة السماء (أو العلاقة بين العبد وربه) هى التى انعكست فى النظام السياسى ، وإلا فماذا نقول فى أمر الآيات القرآنية الكثيرة التى تذهب إلى أن هذه العلاقة تقوم على الحب «يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه ، فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه - إلى آخر الآية (المائدة - أية ٥٤). وفى الحديث القدسى : لايزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ولسانه الذى ينطق به - «وغير ذلك كثيرمما بنى عليه صوفية الإسلام مذهبهم فى الحب الإلهى بنوعيه : حب الله للإنسان وحب الإنسان لله .

١٠ - أما الفلسفة الثنائية المقترحة فهى ليست مستقرة عند مفكرنا الكبير فهو يعتقد أنها ثنائية لاتسوى بين الشطرين ، بل تجعل للشطر الروحانى (الله- الخالق - الروح ... إلخ) الأولوية على الشطر المادى (الكون ، المادة ، الجسد ... إلخ). - فهو الذى أوجده ، وهو الذى يسيره ويحدد له الأهداف» وواضح أننا هنا أمام واحدية . إذ يمكن أن يرد الشطر المادى إلى الشطر الروحانى ! ثم يقول أحيانا أخرى أنها نظرة تجمع بين الثنائية والكثرة ، ثنائية بالنسبة إلى الله الخالق والكون المخلوق ، وكثرة بالنسبة لأفراد الناس الداخلين فى حدود هذا الكون المخلوق . ثم نراه يميل ، بصراحة ووضوح ، إلى الواحدية لاسيما فى المقالات التى كتبها تحت عنوان «من إشعاعات التوحيد» .

١١ - الفلسفة الثنائية ، بصفة عامة ، تعتمد على عنصرين لايمكن رد أحدهما إلى الآخر ، وهما هنا تكمن صعوبتهما الرئيسية ، التى تجلت فى ثنائية ديكارت فى العلاقة بين النفس والبدن ، والغدة الصنوبرية الشهيرة التى اتضح أنها خاطئة بعد ذلك، ولقد بذلت المدرسة الديكارتية بعد ذلك جهودها مضنية لحل المشكلة باءت كلها بالفشل . والصعوبات التى واجهت ثنائية القرن السابع عشر سوف تطل برأسها من جديد مع أى ثنائية تتحدث عن «المادة والروح» أو النفس والبدن .. إلخ .

١٢ - فى ظنى أن هذه الفلسفة الثنائية المقترحة ليست فلسفة تضرب بجذورها فى تراثنا بقدر ما هى مشكلة كان يعانيها زكى نجيب محمود نفسه طوال حياته : فهو يحمل - فى شخصه - حس الفنان وصرامة العالم ، وهو يجمع فى أعماقه بين شفافية الوجدان وجفاف العقل الخالص .. إلخ . ولهذا كانت المشكلة أساسا هى مشكلة زكى نجيب محمود الأديب الفنان صاحب المقال الأدبى الشهير ، وزكى نجيب محمود عالم المنطق العقلانى الجاف . فكيف يداخل الاثنان فى إهاب واحد ؟

١٣ - صيغة «الأصالة والمعاصرة» أو «العقل والوجدان» وهى الصيغة المقترحة لحل مشكلاتنا تصطدم بعقبات كثيرة : فهل المعاصرة «هى العقل» والأصالة هى «الوجدان»؟ فى هذه الحالة نكون قد حكمنا على التراث كله بأنه أشبه مايكون بالعمل الفنى الذى لانستطيع أن نتعامل معه إلا بوجداناتنا - مع أننا كثيرا ما نعود إليه بوصفه يشتمل على نماذج كثيرة من ثنائية العقل والوجدان معا !

١٤ - كيف يستقيم القول بأن وقفة العربى من الأمور «وقفة عقلية»، وأن الشعب العربى يتميز بالنظرة العقلية - مع تأكيدنا فى الجانب السلبى من المشروع أن هناك عاملا مكبلا لأرجلنا من القيد «وهو ذلك الميل الشديد الذى نحسه فى نفوسنا نحو أن تكون قوانين الطبيعة لعبة فى أيدى أصحاب القلوب الورعة الطيبة» ..؟ [١] ألم نقل إن تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات عقبة بالغة الخطورة فى طريق تقدمنا ، وأننا نحس بميل دفين إلى الإيمان بها ؟ وأن اللاعقلانية فى جماهيرنا «مغروزة فى طبائعها كألوان جلودها . فجماهيرنا دراويش بالوراثة ، ولاعجب أن تروج فيهم الخرافات والكرامات والخوارق» [٢] .

١٥ - وأخيرا مهما يكن من أمر الانتقادات التى يمكن أن توجه إلى هذه الفلسفة العربية الثنائية المقترحة - فسوف يبقى لمفكرنا الكبير أنها أول محاولة لإقامة «فلسفة» ، ووضع نسق للأفكار المبعثرة التى اقتصرت عليها نهضتنا حتى الآن .

لقد كان من الضرورى أن تظهر فلسفة تضم شتات الأفكار الكثيرة التى ظهرت عن الحرية ، والعدالة ، والمساواة ، والتقدم ، والتراث ، والمعاصرة ، والعلم ، والدين ، والوجدان ، والعقل ... وعشرات غيرها امتلأت بها الساحة الثقافية منذ نحو قرنين دون أن تسلك فى عقد واحد ، ولن يكون فى استطاعتنا إن نقول إن عندنا «فلسفة عربية» مالم تجمع هذه الأفكار فى نسق واحد ، وتفسرها فكرة واحدة . ولقد أخذ مفكرنا بيدنا ليخطو بنا أول خطوة على طريق التفلسف ، ونأمل أن يتلوها خطوات .

---

(١) تجديد الفكر العربى ، ص ٥٧ - ٥٨ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٦٣ .

الفصل الثانى

الثقافة العربية

١ - القضايا الفكرية فى حياتنا المعاصرة من منظور تنويرى

عاطف العراقى

٢ - تجديد الفكر العربى (الرؤية والمواجهات)

عبد الله إبراهيم

٣ - عربيان بين ثقافتين (قراءة وحوار)

حسن حنفى

(١)

القضايا الفكرية فى حياتنا المعاصرة من منظور تنويرى

د. عاطف العراقى*

أعتقد من جانبى اعتقادا لايخالجنى فيه أدنى شك ، أن الدارس والمحلل والمتأمل لخريطة حياتنا الثقافية فى مصر المعاصرة ، يجد من واجبه وضع مكانة ، ومكانة كبيرة للدكتور زكى نجيب محمود . لقد وضع مفكرنا العملاق زكى نجيب محمود ، والذى يعتبر أستاذا بكل ماتحمله كلمة الأستاذ من معنى ومدلول ، أقول وضع بصماته الظاهرة والبارزة على ثقافتنا ليس فى مصر فقط ، بل فى عالمنا العربى كله من مشرقه إلى مغربه ، من محيطه إلى خليجه . إننا إذا كنا نقول بأن هرمنا الفكرى والثقافى والأدبى ، يمثله عباس العقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم ، فإن من الصحيح ، بل من الضرورى أن نضم إلى هؤلاء الثلاثة ، مفكرنا العظيم زكى نجيب محمود .

إن الدور الرائد والحيوى الذى أداه زكى نجيب محمود ، لايقل بأى حال من الأحوال عن أي دور قام بأدائه أعظم المفكرين العمالقة فى أمتنا العربية قديمها وحديثها. وأن أى كلمة أو عبارة يقول بها زكى نجيب محمود ستظل محفورة فى عقل ووجدان شعوب العالم أجمعة شرقا وغربا ، فإذا نطق زكى نجيب محمود ، فقد نطق الحكيم ، وإذا كتب فإن كتاباته تعد تعبيرا عن منارة الفكر ، عن الشعلة الخالدة ، شعلة العقل الذى يعد أعظم الأشياء قسمة بين البشر .

لهذا كله لم يكن غريبا أن يلتف ملايين القراء حوله ، وأن تكون كتاباته وأحاديثه مثار مناقشات وتعليقات لاحصر لها . إنها كتابات حية وليست ميتة ، كتابات تعد معبرة عن تيار العصر وجوهر الحضارة كما ينبغى أن تكون الحضارة . كتابات تعد

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة .

فتحا عظيما لآلاف الأفكار والآراء . كتابات ثمرة للعقل الثاقب ، العقل العملاق ، عقل زكى نجيب محمود . العقل الذى من النادر أن تجد له مثيلا ، كما تعد كتاباته ثمرة لاطلاعه الواسع العزيز ، ثمرة لاعتقاده بأن الفكر يجب أن يكون قضية الإنسان الرئيسية وجوهر حياته .

والواقع أنه يعد من الصعب ، بل من المستحيل تماما أن نعرض لجوانب فكر زكى نجيب محمود ، فى دراسة واحدة ، إذ إن فكره يعد ثريا غاية الثراء وعميقا غاية العمق ، ويشهد على ذلك عشرات الكتب التى قدمها لنا ، ومئات الدراسات الجادة التى وضعها بين أيدينا ، والتى تعالج موضوعات شتى فلسفية وأدبية وفنية واجتماعية إصلاحية ، ومئات المقالات التى تعد كل واحدة منها معبرة عن فكرة أو مجموعة من الأفكار يتميز بها مفكرنا الكبير ولاتعد معبرة عن نوع من المتابعة أو التقليد للآخرين وأيضا العديد من الأحاديث الإذاعية والتليفزيونية سواء فى مصر أو خارجها . وكم كانت تلك الكتب والدراسات والمقالات والأحاديث هادية ومرشدة لآلاف القراء والدارسين والباحثين إلى اكتشاف عوالم جديدة لم يكن بإمكانهم اكتشافها ولا التوصل إليها ، بل الاقتراب من حدودها ومعالمها وأبعادها ومجالاتها إلا بفضل زكى نجيب محمود ، وعظمة زكى نجيب محمود وذكائه الخارق النافذ إلى أعمق أعماق وجودنا الفكرى والثقافى، وذلك عن طريق التأمل العميق والتحليل الذى يسبر أغوار كل فكرة وكل مشكلة، وما أكثر تلك الأفكار والمشكلات . نقول هذا رغم أننا قد نختلف مع مفكرنا حول فكرة أو أكثر من الأفكار التى قال بها .

إنه من المستحيل تماما أن نعبر من خلال دراستنا هذه عن جوانب فكر زكى نجيب محمود ومذهبه . إنه مجدد ، والمجدد لايكون متابعا للآخرين ولا عالة عليهم . مثله فى ذلك مثل من يريد الحصول على ثمرة من الثمار . إنه يحدد مكانها ويصعد بنفسه لاقتطافها من فوق الشجرة . أما المقلد فإنه يكون كما قلت متابعا وعالة على الآخرين، إنه يحصل على الثمرة من تحت الشجرة اعتمادا على أن أفرادا آخرين سبقوه بأن وضعوا تحت يديه تلك الثمرة . إن مجددا كزكى نجيب محمود قد سار فوق الصخور

والأشواك ومهد لنا الطريق . إنه يعد كالبوصلة التى تحدد اتجاهنا وتهدينا إلى الطريق السليم . ولم لا ؟ وفكر زكى نجيب محمود يعد معبرا عن روح العصر وتياره الأصيل .

من أجل هذا كله ، فإننا لانجد مفرا من التركيز على جانب رئيسى من جوانب فكره ، الجانب الذى يتبلور حول قضية التجديد ، وكيف كانت دعوته للتجديد تعبيرا عن تيار العصر وروح الحضارة . هذه القضية التى ترتبط بالعديد من القضايا فى حياتنا المعاصرة ، وكلما تمر علينا فى المستقبل سنوات وسنوات وقرون وقرون ، سيزداد تقديرنا لفكر الرجل وعمق آرائه ؛ لأن المجدد بما يتمتع به من الذكاء الحاد وأصالة البصيرة إنما يتخطى عصره . إنه يخترق حجب الماضى والحاضر متجها إلى المستقبل . المستقبل الذى لايدركه المقلد ؛ لأنه يجتر من ماضيه أساسا فى حين يكتشفه المجدد بعمق نظرته وأصالة تأمله . وقد أدرك مفكرنا زكى نجيب محمود عن طريق العقل ، والعقل أساسا ، وليس عن طريق رؤية صوفية أو تجربة وجدانية . وطريق العقل فى كل زمان وفى كل مكان إنما يختلف اختلافا جذريا عن طريق الذوق والوجدان والتصوف .

ولنشر الآن إشارة موجزة إلى الحياة الفكرية لزكى نجيب محمود ، ثم نعرض لبعض أبعاد اتجاهه الفكرى مركزين - كما قلت - على المجال الذى يتعلق بقضية التجديد والدعوة إلى حركة التنوير العقلى ، وكيف بدأت إرهاصات هذا التجديد والتنوير خلال مكونات حياته الفكرية .

ولد زكى نجيب محمود فى قرية ميت الخولى عبد الله ، وكانت تابعة لمحافظة الدقهلية، ثم أصبحت تقع فى زمام محافظة دمياط . وتاريخ مولده هو ١٩٠٥/٢/١م ، وقد قضى مرحلة التعليم الابتدائى والثانوى بكلية غوردون بالخرطوم عاصمة السودان ؛ حيث كان والده يعمل بالسودان ، أما الدراسة الجامعية فكانت فى مصر ، وقد تخرج عام ١٩٣٠ م .

يقول الدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه قصة عقل : أسدلت العشرينات أبوابها ، وبدأ عقد الثلاثينات، وفى أول أعوام (١٩٣٠) تخرج صاحبنا فى مدرسة المعلمين العليا ، وبدأ حياة التدريس ليجعلها أحد خطين متوازيين سار عليهما ، أما الخط

الثانى فهو الإقبال الشديد على متابعة الحياة الثقـافية متابعة كادت ألا تترك كتابا أو مقالة مما كان يكتبه أعلام الحركة الفكرية والأدبية فى مصر ، ومعها متابعة أخرى - لم تكن شاملة لما يصدر فى أوروبا وإنجلترا بصفة خاصة - من نتاج ثقافى (ص ١٦) .

هذا مايقوله مفكرنا عن الفترة التى أعقبت مباشرة تخرجه من مدرسة المعلمين العليا . وليلاحظ القارئ اهتمام مفكرنا بمتابعة أحداث الحركة الفكرية سواء فى مصر أو خارجها ، إذ أعتقد من جانبى أن هذه المتابعة إن دلتنا على شىء ، فإنما تدلنا على فهم الدكتور زكى نجيب محمود لوظيفة المثقف وكيف ينبغى أن تكون ، وكم نجد العديد من مقالاته فى الكثير من المجلات والصحف طوال نصف قرن تكشف لنا عن اهتمامه برصد كل الظواهر الفكرية الهامة وتحليلها تحليلا يعد غاية فى الدقة والعمق .

وكانت الفترة منذ تخرجه حتى سفره إلى إنجلترا ١٩٤٤ ، فترة مليئة بالنشاط الفكرى وخاصة ما ارتبط بمجلة الرسالة ، ولجنة التأليف والترجمة والنشر ، وتأليف العديد من الكتب كقصة الفلسفة اليونانية ، وقصة الفلسفة الحديثة ، وقصة الأدب فى العالم ، وأيضا تعريب كتاب فنون الأدب .

وقد قضى مفكرنا بإنجلترا عدة أعوام للحصول على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة لندن ، وهى من كبرى الجامعات الإنجليزية العريقة ، وذلك فى سبتمبر عام ١٩٤٤م حتى أواخر عام ١٩٤٧م . وقد أثرت دراسته بإنجلترا فى تشكيل العديد من وجهات نظره، ويتضح ذلك من خلال الكثير من كتبه كالمنطق الوضعى وخرافة الميتافيزيقا ونحو فلسفة علمية وحياة الفكر فى العالم الجديد ، بل إن إيمانه المبكر بفكرة الحرية قد ظهر فى اختياره موضوع رسالة للدكتوراه ، وكان موضوعها الجبر الذاتى، وطالما نجد من جانبه ربطا بين الحرية ، وبين تيار العصر والحضارة .

يقول الدكتور زكى نجيب محمود : لقد بلغ اهتمامى يومئذ بفكرة الحرية الإيجابية أن جعلتها موضوعا لرسالتى فى الدكتوراه . فموضوع رسالتى هو الجبر الذاتى ، والمقصود بعبارة الجبر الذاتى هو أن الإنسان فى حرية إرادته مقيد بماضيه هو نفسه على الأقل ، كما هو مقيد بعوامل أخرى تشكل الإطار العام الذى يتحرك حرا بين

حدوده ، ولكنه داخل تلك الحدود نفسها إذا مافعل فعلا أو قال قولا فى مستطاعه دائما أن يبدع ماهو جديد غير مسبوق إليه ، أى أن علوم الدنيا بأسرها لاتستطيع أن تتنبأ - على وجه اليقين - بما أنا فاعله أوقائله فى اللحظة الزمنية القادمة ، فهو فعل جديد أو هو قول جديد ، لكنها فى كلتا الحالتين جدة تضيف إلى حصيلة البشرية من أفعال أو أقوال ، وليست هى مجرد الجدة كالتى نراها - مثلا - فى تخليط المجانين أو فى شخبطة الأطفال إذا ماوجدوا ورقا وأقلاما (قصة عقل ص ٤٨ - ٤٩) .

وقد عاد الدكتور زكى نجيب محمود إلى مصر ، وعمل مدرسا للفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة . تلك الكلية التى تفخر دوما بأن مفكرنا كان من الذين قاموا بالتدريس فيها مدرسا ، فأستاذا مساعدا ، ثم أستاذا ، ولم يشأ أن يتقلد خلال فترة وجوده عضوا بهيئة التدريس بقسم الفلسفة ، منصبا فى المناصب الإدارية . إنه يعتقد باستمرار أن عمله هو الفكر ، والفكر أساسا . وكم بين لى أثناء زياراتى له فى منزله مدى التعارض بين الإخلاص للفكر ، والحرص على المناصب الإدارية البراقة ، لقد كان حريصا منذ عودته إلى مصر فى خريف عام ١٩٤٧ على الدعوة إلى التشبع بروح الثقافة المعاصرة من جهة ، والدعوة إلى التجريبية العلمية من جهة أخرى . إنه يذكر لنا فى كتابه قصة عقل (ص ٥٧) إن فكره حين عاد إلى مصر ، كان قد تبلور فى شعبتين : أحدهما وجوب الأخذ بروح الثقافة الأوربية المعاصرة ، لعلها تنتهى بنا إلى مثل ما انتهى بأصحابها إليه من وضع الإنسان الفرد فى مكانه تشبه التقديس ، والثانية هى وجود الدعوة إلى التجريبية العملية ، لأنها إذا كانت مجرد اتجاه فلسفى هناك ، فهى بالنسبة للأمة العربية ضرورة ، إذ من شأنها أن تضبط اللفظ فى مجال التفكير العلمى ضبطا صارما . وهو ما أظننا فى أشد الحاجة إليه .

وكما كان مفكرنا شعلة نشاط من النادر أن نجد لها مثيلا فى حياتنا الثقافية المعاصرة ، قبل سفره إلى إنجلترا ، كان هذا حاله أيضا بعد عودته من إنجلترا . لقد سافر فى مهمات علمية عديدة إلى كثير من البلدان شرقا وغربا . عمل أستاذا زائرا بأمريكا خلال عامى ١٩٥٣ ، ١٩٥٤ ، كما عمل مستشارا ثقافيا بسفارتنا بواشنطن . وسافر إلى الكويت؛ حيث عمل بجامعتها أستاذا للفلسفة لمدة خمسة أعوام

من عام ١٩٦٨ إلى عام ١٩٧٣ . وتمت دعوته لزيارة أكثر من بلدة عربية من بينها - الإمارات العربية المتحدة لإلقاء مجموعة من المحاضرات بجامعاتها .

لقد حصل أستاذنا على العديد من الجوائز تكريما له واعترافا بدوره الفكرى والثقافى وريادته فى مجال الفكر العربى المعاصر والفلسفى منه على وجه الخصوص . حصل على جائزة الدولة التشجيعية عام ١٩٦٠ عن كتابه نحو فلسفة علمية . وحصل على جائزة الدولة التقديرية عام ١٩٧٥ . وحصل على جائزة المنظمة العربية للتربية والثقافية والعلوم . وهو أول مصرى يحصل على هذه الجائزة ، وقد ذكر لى أثناء إحدى مقابلاتنا بمنزله ، أن منحه هذه الجائزة يدلنا على أن العروبة ثقافة قبل أن تكون سياسة ، وكان هذا موضوع مقالة من مقالاته بجريدة الأهرام .

ويمكن القول بأن جميع المهتمين بشئون الثقافة والفكر يسعون من جانبهم إلى التعرف على حقيقة آرائه التى تعد كما قلت ثرية ثراء لأحد له ، وفتحت لنا آفاقا لم نكن ندرى عنها شيئا . لقد سعيت من جانبى إلى منزله عدة مرات أحاول إقناعه بقبول تعيينه أستاذا غير متفرغ بقسم الفلسفة بآداب القاهرة، وقد تكرم بتلبية دعوتى وعمت الفرحة كل مكان سواء داخل الجامعة أو خارجها . وذلك بالإضافة إلى رئاسة تحرير مجلة الفكر المعاصر وإشرافه على العديد من المجلات الأخرى . ورئاسته للجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة وعضويته باللجان العلمية والفكرية واشتراكه فى الإعداد لكثير من المؤتمرات الفلسفية ، ومن بينها مؤتمر عن الفيلسوف العربى ابن رشد بالجزائر . لقد كنت مسرورا غاية السرور باشتراكى معه فى وضع كتيب عن آخر فلاسفة العرب ، ابن رشد ، لكى يوزع على الحاضرين أثناء المؤتمر . وكم تضاعف سرورى حين أهديت له كتابى ثورة العقل فى الفلسفة العربية اعترافا بدوره الخلاق والمبدع فى صياغة حياتنا الفكرية .

لقد دعانا زكى نجيب محمود إلى ضرورة التعرف على فكر الغرب والاستفادة منه، وقام من جانبه بترجمة العديد من الكتب ترجمة تعد غاية فى الدقة والأمانة، ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر الجزء الأول والجزء الثانى من كتاب الفلسفة الغربية للفيلسوف الإنجليزى المعاصر ، برتراند رسل . ومجموعة أجزاء من الموسوعة الضخمة ،

قصة الحضارة للمفكر الأمريكي ول ديورانت ، وكتاب المنطق للفيلسوف الأمريكي جون ديوى ومجموعة من محاورات أفلاطون . لقد شملت ترجمة التراث القديم والفكر الحديث والمعاصر أيضا ، وهذا يعد من جانبه اعترافا بقيمة الترجمة ودورها فى التنوير تمام كما حدث فى العصر العباسى ، وماحدث أيضا فى عصر النهضة الأوروبية .

غير مجد في ملتى واعتقادى تصوير التنوير بدون الاهتمام بالترجمة فى جميع المجالات علمية وأدبية وفكرية وفلسفية . إننا إذا أردنا لأنفسنا مواصلة التيار الذى ظهر فى مصر منذ مايزيد على قرن من الزمان والذى يعد فى جوهره إعلانا عن بداية عصر جديد من عصور مصر الفكرية ، فلامفر من الاتجاه بكل قوتنا نحو الترجمة الدقيقة الواعية . وأنه لمن المؤسف حقا أن نرى دول العالم تتجه بكل قوتها نحو الترجمة والاستفادة من الأفكار الموجودة فى أمم أخرى ، فى حين أننا نتغافل عن الترجمة وأهميتها ودورها فى إثراء حياتنا الفكرية وصياغة وجودنا الأدبى والفلسفى .

إن التنوير لايمكن تصوره إلا من خلال التعرف على أفكار الأمم الأخرى . وقضية الأصالة والمعاصرة لايمكن تصورها والبحث فيها إلا بأن نتجه بكل قوتنا نحو الترجمة . والتقدم فى جميع المجالات أدبية وعلمية ومادية لايمكن أن يتم أو يتحقق هذا إلا بأن نعرف أفكار أمم الأرض قاطبة من مشرق الدنيا إلى مغربها . ولا أشك فى أن فتح النوافذ ؛ حيث الهواء المتجدد النقى يعد أفضل ألف مرة من الهواء الراكد . إن ثقافتنا بدون الترجمة ستكون ثقافة مشوهة وعرجاء ستكون معبرة عن الظلام لا النور ومن يطلب منا عدم التعرف على الأفكار الأمم الأخرى عن طريق الترجمة ، إنما يهدف من وراء ذلك إلى أن يظل شبابنا محصورا فى معرفته على الأفكار المسطحة والتى لانجد فيها عمقا ، أى عمق .

لقد نبهنا مفكرنا العملاق زكى نجيب محمود إلى أهمية الترجمة . ولم يكن هذا من جانبه مجرد دعوة نظرية ، بل إنه - كما قلت - قد قام فعلا بترجمة العديد من أمهات الكتب فى مجالات شتى فلسفية وغير فلسفية .

بل يمكن القول بأن المتأمل فى تحليلات زكى نجيب محمود لثقافة العصر ، وتصوره للحضارة والتنوير ، إنما يدرك تماما إن الترجمة تعنى التواصل بين الأجيال ، تعنى إقامة الجسور بين ثقافة وثقافة أخرى . إن الثقافة فى انتقالها من ماضيها إلى حاضرها وإلى مستقبلها ، إذا كان حالها كالجسور التى على أساسها ننتقل من مكان إلى آخر ، على أساسها نضمن التواصل بين الأجيال والأفراد فى كل زمان وفى كل مكان ، فإن من يدعونا إذن إلى أن ننصرف عن الترجمة ، فإن حاله كحال من يدعو إلى هدم الجسور . إنه يريد فصل ما اتصل لا وصل ما انقطع .

لقد كان الدكتور زكى نجيب محمود فى دعوته التجديدية حريصا الحرص كله على أن يبين لنا أهمية الاستفادة من أفكار الأمم الأخرى ، أى الانفتاح على حضارة الغرب. إننا نجد هذا واضحا سواء فى كتبه الفلسفية أوفى كتبه التى يغلب عليها أنها تعالج موضوعات أدبية . نعم أننا نجد هذا واضحا تمام الوضوح فى كتب عديدة تركها لنا هرمنا الفكرى الشامخ ، زكى نجيب محمود ومن بينها الشرق الفنان ، وتجديد الفكر العربى ، والمعقول واللامعقول، وحياة الفكر فى العالم الجديد ، وبرتراند رسل ، وديفد هيوم ، والمنطق الوضعى ، ونحو فلسفة علمية ، وجنة العبيط ، وشروق من الغرب ، وقشور ولباب ، ومجتمع جديد أو الكارثة، والثورة على الأبواب، ومن زاوية فلسفية ، وفى حياتنا العقلية ، وفى فلسفة النقد ، هموم المثقفين ، وثقافتنا فى مواجهة العصر ، قصة نفس ، وقصة عقل ... إلى آخر تلك الكتب التى نجد فيها كما قلت دعوة إلى الأخذ بأسباب العلم وأسباب الحضارة ، وكما دعانا إلى ذلك أيضا فى آخر كتبه «حصاد السنين» .

ونود أن نؤكد من جانبنا على أننا لا نجد تعارضا - كما يتوهم البعض - بين اهتمام زكى نجيب محمود اهتماما بالغاً بالدراسات المنطقية على النحو الذى نجده فى المنطق الوضعى وخرافة الميتافيزيقا (موقف من الميتافيزيقا) ونحو فلسفة علمية ، واهتمامه بتجديد الفكر العربى . ولا أشك فى أن اهتمام مفكرنا العملاق بالدراسات المنطقية عند الغربيين قد فتح أمامه الطريق إلى السعى بكل قوة نحو حل مشكلة الأصالة والمعاصرة وتجديد فكرنا العربى .

لقد درس مفكرنا دراسة دقيقة المحاولات التى سبقته . ويمكننا القول بأننا نجد مواقف عديدة حول قضية التراث وصلته بعلوم الغرب وحضارته . فمن المفكرين من يعتمد على الحديث والحديث فقط ؛ أى الدعوة إلى المعاصرة فحسب دون أن يأخذ فى اعتباره ، الماضى فى تراثنا ، ومن هؤلاء سلامة موسى وحسين فوزى ولويس عوض . كما نجد أمثلة لأناس وجدوا أن الصحيح هو التراث ، التراث فقط ، ومن بينهم مصطفى صادق الرافعى . وأيضاً نجد مفكرين قد حاولوا المزج بين القديم والجديد ، بين التراث والمعاصرة ، ومن بينهم : رفاعة الطهطاوى ومحمد عبده وطه حسين وعباس العقاد وتوفيق الحكيم .

وقد وجد زكى نجيب محمود أن الصحيح إلى حد كبير جداً إنما يتمثل فى هذا الموقف الأخير أنه موقف لايرفض تراثنا لمجرد أنه قديم ، ولايرفض أيضاً الاعتماد على ثقافة الغرب وحضارة الغرب . إن هذا الموقف يعد واضحاً فى العديد من كتبه ومن بينها : بذور وجذور ، وعربى بين ثقافتين .

لقد انطلق مفكرنا وبكل ما يملك من وقت وجهد نحو البحث فى مشكلة تجديد الفكر العربى ، مشكلة الأصالة والمعاصرة ، مشكلة المواكبة بين التراث من جهة ، وتيار العصر والحضارة من جهة أخرى . لقد أخلص للبحث فى هذه المشكلات إخلاصا لامثيل له . اهتم بالبحث فى هذه القضايا التى ترتبط كل قضية منها بالأخرى وتقترن بها ، أكثر من ربع قرن من الزمان .

نعم لقد استغرق منه البحث فى هذه القضايا أكثر من ثلاثين عاما . لقد أكد لى فى لقاء تم بيننا منذ سنوات على ماسبق أن ذكره فى كتابه : قصة عقل . لقد قال لى إن تفكيره فى المزج بين الثقافة العربية والثقافة الغربية قد بدأ فى عام ١٩٥٦ ، ثم صاغ الفكرة فى عام ١٩٦٠ ، وذلك كتاب الشرق الفنان . إن هذا الكتاب يعد خطة تفكير ، أى خطة بحث فى المشكلة التى وهب لها عمره ، مشكلة الأصالة والمعاصرة وما يدور حولها من البحث فى كيفية تجديد الفكر العربى والبحث فى أفضل الصيغ أو الحلول المناسبة ، والبحث أيضاً فى كيفية مواكبة تيار العصر ، تيار الحضارة والحضارة الغربية منها على وجه الخصوص .

لقد تميز أستاذنا ، أستاذ الجيل ، زكى نجيب محمود ، بحس نقدى غاية فى الدقة والروعة ، أيضاً حس يجعلنا نقف أمامه فى إجلال وإكبار ، تماما كما نقف أمام الأهرامات وأبى الهول ، ولسنا فى حاجة إلى القول بأن الحس النقدى هو أهم ما يميز الفكر الفلسفى وأهم ما يعبر عن خصائص الموقف الفلسفى . وكل مفكر يبرز لديه الحس النقدى إنما يعد مفكراً عملاقاً ، مفكراً شامخاً ، مفكراً يحتل مكانة فريدة ؛ بحيث يتميز عن سواه من المفكرين . فأرسطو خالد لمنهجه النقدى . وابن رشد يعد عملاقا لمنهجه النقدى . وتوما الإكوينى يعد على رأس فلاسفة المسيحية فى العصر الوسيط للبعد النقدى الذى يميزه عن فلاسفة المسيحية الذين سبقوه . والفيلسوف الألمانى كانت إنما تشطر فلسفته ، الفلسفة الحديثة إلى شطرين ، الفلسفة قبل كانت والفلسفة بعد كانت ، وذلك لأسباب عديدة ، أهمها حسه النقدى البارز والذى تجلى فى ثلاثيته النقدية : نقد العقل الخالص ، نقد العقل العملى ، نقد ملكة الحكم . وطه حسين يعد عملاقا ؛ لأننا قلما نجد ظاهرة ثقافية أو اجتماعية أو فكرية إلا ونجده قد تصدى للبحث فيها على أساس الاتجاه النقدى . وزكى نجيب محمود يعد على رأس مفكرينا المعاصرين ؛ لأنه أعلى كلمة العقل فوق كل كلمة ، أقام تجديده للفكر العربى على أساس نقدى دقيق . والنقد هو أهم خصائص المجدد ، لأن المجدد لايكون مقلداً أو متابعاً للآخرين مجرد متابعة .

إن هذا الحس النقدى موجود فى أكثر كتب زكي نجيب محمود سواء كانت فى مجال الفلسفة أو كانت فى مجال الأدب ، وقد أعانه عليه بذكاؤه الخارق ، واطلاعه الجم ، وتنظيم وقته تنظيماً غاية فى الدقة ؛ بحيث يكون مخصصاً أساساً للفكر وقضاياه .

إن الحس النقدى التحليلى إذا كان يظهر بكل قوته عند مفكرنا سواء فى كتبه الفلسفية ، أو فى كتبه الأدبية ، فإنه يظهر أيضاً بأعظم صوره حين يبحث زكى نجيب محمود فى مجالات الفنون . لقد كتب صفحات عديدة رائعة فى هذه المجالات الفنية ، وعلى رأسها ماكتبه فى مؤلفه ، أيام فى أمريكا .

ومن الواضح غاية الوضوح أننا إذا حللنا تاريخ الفكر العالمى ، فإننا ندرك أنه توجد صلة وصلة وثيقة ، بين الإيمان بالبعد النقدى من جهة ، والمعارك الفكرية التى يخوضها المؤمن بدور النقد ، المؤمن بعدم تقليد أو متابعة الآخرين تقليداً أعمى . ومن هنا نجد أستاذنا يدخل فى معارك فكرية عديدة . لقد خاض تلك المعارك متسلحا بالثقافة

الغزيرة ، متسلحا بالشجاعة ، مؤمناً بأفكاره التى أقامها على أساس ثابت وطيد متماسك أنه ليس من المعقول ولا المنطقى أن يلجأ نفر من أشباه الدارسين وأنصاف المثقفين إلى الهجوم على آراء مفكرنا لمجرد الهجوم . إن هجومهم على هذه الصورة الفجة يكشف لنا عن أن هجومهم إنما يعد جهلا على جهل ، ولكن أكثرهم لايعلمون . ماذا يريد هؤلاء الأشباه ؟ هل يريدون منا العودة إلى عصور الظلام ؟ هل يريدون لنا الانغلاق حول أنفسنا ؟ لقد خاض زكى نجيب محمود معاركه الفكرية التى لاحصر لها دفاعا عن طريق النور ، دفاعا عن تيار الحضارة بأجلى وأخصب معانيها . دفاعا عن الإنسان وكرامة الإنسان .

ولنقف عند عبارة رائعة نجدها فى كتابه العظيم : قصة عقل (ص٧٣ - ٧٤) إنه يقول : "إذا أنت أمعنت النظر فى الاتجاهات الفلسفية المعاصرة ، ويمكن بلورتها فى أربعة ، وجدت جذرها المشترك هو اتخاذ الإنسان فى حياته الدنيوية هو محور الاهتمام . وانظر على هذا الضوء إلى تلك الاتجاهات الأربعة : إحداها هو اتجاه الفلسفة التحليلية التى تعنى أكثر ما تعنى بفلسفة العلوم والتى هى الفلسفة السائدة فى بريطانيا ، فما دامت تصب اهتمامها على التفكير العلمي ، فهى بالتالى تقصر ذلك الاهتمام على ما هو ذو صلة بحياة الإنسان هنا على هذه الأرض . وثانيها هو اتجاه الفلسفة البرجماتية الذى له السيادة فى الولايات المتحدة الأمريكية وأساسه هو أن الفكرة تعد صحيحة إذا كانت نتائجها نافعة للإنسان ، فليس المهم هو أصل الفكرة من أين جاءت ؟ وكيف جاءت ؟ بل المهم هو ماذا عساها أن تثمر للإنسان من نتائج تنفعه فى حياته . وثالثها هو اتجاه الفلسفة الوجودية فى غربى أوربا ، ومدار تلك الفلسفة حرية الإنسان فى القرار الذى يتخذه لنفسه ليكون بعد ذلك مسئولا عنه مسئولية خلقية ، ورابعها هو اتجاه الفلسفة المادية الجدلية السائدة فى شرقى أوربا ومحورها هو أن الحياة الثقافية كلها بما فيها القيم الأخلاقية والجمالية ، إنما تولدت عن الحياة الاقتصادية من زراعة وتجارة وصناعة ، فإذا غيرت من أسس الحياة الاقتصادية المادية ، تغيرت بالتالى الثقافة ، وإذن ففى مقدورنا أن نشكل العلاقات الاقتصادية تشكيلا ينتهى بنا إلى إقامة حياة إنسانية تصون للإنسان حقوقه" .

ويبين لنا مفكرنا أن الفكر فى الغرب إذا كان اتجاهه وهمه الأول هو صون الإنسان من العوامل التى كانت تطحنه طحنا وتقهره قهرا ، فإنه من الضرورى إذن العمل على نشر مثل هذا الفكر فى بلادنا ، وذلك حتى نتمكن من توفير وتقديس مكانة الإنسان وكرامته ، بل لا مفر من قبول النتائج الفرعية التى تنبثق فى تلك الجذور ومنها ما هو خاص بالنظرة العلمية الواقعية إلى الأمور ، ما دامت أمورا لاصلة لها بمشاعر الإنسان الخاصة . ومن هنا جاءت دعوة زكى نجيب محمود إلى الأخذ الصارم بالنظرة العلمية التجريبية مفرقا فى حياة الإنسان بين مجالين : مجال التفكير العلمى بكل تفريعاته ، ومجال الحياة الوجدانية بشتى جوانبها ، فما يصلح لذاك لايصلح لهذا ، فلكل منهما مواقف ولكل منهما معايير للرفض أو القبول .

ويقينى أن المهاجمين لفكر زكى نجيب محمود ، واتجاه زكى نجيب محمود ، إذا كانوا قد وضعوا فى اعتبارهم هذه التفرقة عند مفكرنا لجنبوا أنفسهم الهجوم عن جهل أو عن تجاهل . وكم أساء الكثيرون إلى العديد من أفكار مفكرنا ، وخاصة تلك التى قال بها فى كتابه : خرافة الميتافيزيقا ولم يضعوا فى اعتبارهم أنهم أخطأوا نتيجة لتسرعهم فى الهجوم دون مبررات معقولة يستندون إليها . إنهم لم يضعوا فى اعتبارهم تأكيدات مفكرنا المستمرة على هذا المعنى ، وهذه التفرقة . يقول مفكرنا (قصة عقل ص ١٤٠) : الإيمان بضرورة اللجوء إلى العقل وإلى العلم الذى هو فى الحقيقة تجسيد للعقل فى رسم السبل الناجحة ، يتضمن إيمانا بقدرة العقل الإنسانى على الاضطلاع بما خلقه الله من أجله . لكن هل هذه الوقفة هى التى لها السيادة فى حياتنا ؟ كلا ، فنحن نفاخر سائر الدنيا بأننا أصحاب عقول عامرة بوجدانها ، لافرق فى ذلك بين أن يكون الموضوع المعروض للمعالجة مما تنفع أو لاتنفع فيه القلوب ووجدانها ، ومن ثم كانت دعوتى التى ما فتئت أكررها ، بوجوب التفرقة الواضحة بين مجالين : مجال لايصلح له إلا العقل بكل رصانة وبروده ، ومجال آخر من حق المشاعر أن تشتعل فيه ماشاءت لها حراراتها .

إن مفكرنا لم يقف فى دراسته لقضية التجديد ، وخاصة من خلال كتابيه " تجديد الفكر العربى ، " والمعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى " عند التراث لمجرد أنه تراث كما أنه لم يرفض التراث جملة وتفصيلا ، نعم لم يرفض التراث من أساسه كما يزعم

نفر من المتسرعين وأشباه الدارسين الذين حشروا أنفسهم بين الدارسين للفكر الفلسفى ، والفكر منهم براء . وليرجع القارئ إلى القسمين اللذين يتألف منهما كتابه الرائع "تجديد الفكر العربى" وخاصة الفصل التاسع من القسم الثانى وموضوعه " قيم باقية من تراثنا " . وأيضاً فليرجع إلى القسمين اللذين يتألف منهما كتابه " قيم باقية من تراثنا " . وأيضاً فليرجع إلى القسمين اللذين يتألف منهما كتابه " المعقول واللامعقول" أنه يضرب أمثلة من التراث ، ولايضرب أمثلة فى الهواء الفارغ . إنه يدرس التراث دراسة عميقة ، وبعد ذلك يرتضى لنفسه أن يقف منه موقف المؤيد لبعض ما فيه من قيم تتفق مع العقل ، وموقف المعارض لما فيه من قيم تعبر عن شطحات اللاعقل .

إن أبرز ما يميز مفكرنا العملاق ، إنما هو حسه النقدى ، والذى ظهر بأجلى صوره فى موقفه من الفكر العربى وكيف نوجه مواكبة بين هذا الفكر وبين تيار العصر والحضارة .

إنه يقول فى كتابه قصة عقل (ص ٢١٧) : لقد قرأت ما قرأته (التراث العربى) ليكون حكمى عليه قائماً على معايير عصرنا نحن ، من حيث انتفاع الناس به وعدم انتفاعهم ، إننى قرأت ما قرأته من التراث العربى قراءة مثقف يعيش فى القرن العشرين ، ويتنفس فى مناخ حضارى له خصائصه ومقوماته ، ويريد أن يرى الحبل موصولا بينه وبين أسلافه ، لكنه فى الوقت نفسه يشعر بأنه ماكل ماعاشه أولئك الأسلاف صالح له هو ولزملائه ، ولكنه لابد بحكم طبائع الأمور ذاتها ، أن يكون فى حياة الإسلاف كذلك ما يجوز - بل ما يجب - أن يبقى ليبقى الرباط .

إن المعيار الذى على أساسه نقبل موقفاً من التراث ونرفض موقفاً آخر ، إنما يتمثل فى العقل وأحكامه ، كما يتمثل فى مدى ملاءمته لروح العصر وحضارته .

لقد أخلص مفكرنا العملاق للبحث فى قضية الأصالة والمعاصرة إخلاصا لا حد له أنه يقول إن قضية الجمع بين أصالتنا وضرورة معايشتنا لعصرنا ربما كانت أهم ما تعرضت له من اهتمامات بالتفكير والكتابة . لقد أصبحت على يقين من أن هذه المسألة هى أم المسائل الثقافية جميعاً . إنها القضية التى يصح أن نقول حيالها قوله هاملت فى أزمته النفسية : أن أكون أو لا أكون ذلك هو السؤال . (قصة عقل ص ٢٢٢) .

هذا هو مفكرنا العملاق أستاذا ومفكرا وأديباً . إنك لن تستطيع فهم لب فكره ، لب مذهبه ، إلا إذا قرأت كل ما كتب سطرا سطرا ، بل كلمة كلمة . لقد دخل تاريخنا الفكرى والثقافى المعاصر من أوسع الأبواب وأرحبها . لقد شق طريقه وسط الأشواك والصخور ، ترك لنا ثروة فكرية فلسفية أدبية غاية فى العمق . ولن يستطيع مفكر أو أديب أن يغفل أو يتغافل عن هذه الثروة التى تعد من أغلى كنوز العالم ، إنها تعد كنزا فكريا أبدعه عقل مفكر جبار ، أبدعه قلم يعلم تماما أثر الكلمة المكتوبة وخطرها . نعم إنه يعد عظيماً بين العظماء ، عملاقاً بين العمالقة ، تبدد كلماته وأقواله ظلام الجهل سعياً وراء نور المعرفة ، نور العقل ، نور الضياء الذى يهدينا فى حياتنا ، وإذا اختلف البعض حول فكره وآرائه ، فإن هذا الخلاف فى حد ذاته يدلنا على أن أفكاره تعد حية ، وليست أفكارا ميته . إن الأفكار الحية دون غيرها هى التى توجب الصراع حولها لأنها أفكار شامخة ، أفكار تؤدى إلى إيقاظ العقول حولها . أفكار المسافة بينها وبين التقليد والمتابعة أكبر من المسافة أو الفرق بين الإنس والجن . إنه رائدنا ومفكرنا العظيم . إنه زكى نجيب محمود الذى تعد كتاباته كلها دعوة إلى التمسك بتيار العصر والحضارة ، تيار التجديد ، تيار العقلانية ، تيار الدفاع عن العلمانية . لقد درس من خلال هذا التيار ، القضايا الفكرية فى حياتنا المعاصرة ، وظل مخلصاً فى دراستها حتى وفاته فى الثامن من سبتمبر عام ١٩٩٣ .

(٢)

تجديد الفكر العربى ، الرؤية والموجهات

عبد الله إبراهيم(*)

مدخـل :

يعنى هذا البحث ، تحديداً ، بـ "الاستراتيجية " التى يقترحها د . زكى نجيب محمود لتجديد الفكر العربى ، ويتخذ مدونته المعروفة « تجديد الفكر العربى » نموذجاً للاستنطاق والتحليل ، على الرغم من أنه نثر أفكاره حول هذه القضية فى أكثر من كتاب وبحث . بل كانت إحدى شواغله الفكرية الأساسية فى المرحلة الثانية من حياته الفلسفية .

إن البحث فى الموجهات التى يصدر عنها فى رؤيته ، وبنية الكتاب المذكور ، وجملة الاقتراحات التى يقدمها فى هذا الشأن ، تكشف طبيعة رؤيته وتصوراته لتجديد الفكر العربى ، الأمر الذى يلزمنا ، الحفر فى كل ذلك ، بغية تحديد تلك " الاستراتيجية " ، كونها تتدرج فى سلسلة سهامات تهدف إلى المشاركة فى تحديد معالم " الهوية الثقافية " بإزاء تحديين كبيرين ، أولهما : ما انحدر إلينا من الماضى . وثانيهما : ما وفد علينا من الغرب . وهو أمر يتصل بثنائية تتردد فى تضاعيف ثقافتنا الحديثة بصورة متواترة . وهى "الأصالة والمعاصرة " التى أكد زكى نجيب محمود ، أنه أسهم فى تحديد أفاقها . وشغلته فكريا ، إلى أن خلص منها إلى أنه : " يريد لوطنه أن يعاصر الحضارة القائمة ، معاصرة لايكفيها أن تشترى معالم العصر من أصحابها بل أن تضيف المشاركة الفعلية فى صنعها وفى تجديدها وتقدمها المستمرين "[(١)] ويقرر أن قضية "الأصالة والمعاصرة" شغلت آخرين قبله ، إلا أن " اليقين المؤكد هو أن أحد آخر لم يبذل مثل ما بذل من جهد لترسيخ هذا القاعدة ، ولم يبلغ أحد من سعة التحليل لما ينبغى أن يؤخذ به ليتحقق بنا إدراك معناها إدراكاً مشبعاً بتفصيلاته ودقائقه . مثل ما بلغه هو من تحليل [(٢)]. وينعطف إلى تحديد دلالة "الأصالة" . ليؤكد أنه يريد بها "تلك الجوانب الثقافية التى نبتت أساساً فى تربة الوطن . وابتدعتها عقولنا نحن

(*) أستاذ الفلسفة ، جامعة الرابع من أبريل - ليبيا .

(١) زكى نجيب محمود ، حصاد السنين ، دار الشروق ، ص ١٣٢ .

(٢)حصاد السنين ، ص ١٣٣ .

ومشاعرنا نحن . وقرائحنا نحن ابتداعا"[1] . ثم يخلص إلى التركيب المنشود بقوله "ومن هذا الأصيل" وذلك " المنقول المشترك" يجب أن ننسج حياتنا الجديدة لحمة وسدى"[2] وذهب إلى أنه "لايعرف أحدا قبله قد رسم الصورة على نحو مارسمها هو ". ويمكن توصيف جهده إجمالاً ، بإنه بحث فى ماهية الهوية الذاتية ثقافيا وحضارياً ، ومحاولة لبلورة رؤية ، هى فى واقع الحال خلاصة موقفين ، ينتظمان منذ بدء عصر " النهضة العربية " فى علاقة متوترة كما أشرنا إليهما من قبل ، وأنه يسعى لأن تكون الهوية الثقافية والحضارية أصيلة من ناحية ، ومعاصرة ومن ناحية ثانية . ولا يتم ذلك . إلا بالتمثل الفاعل والحيوى والجاد لكل من الموروث القديم ومعطيات العصر الحديث ، ويمكن ارجاع الجذر الفلسفى لهذه الرؤية بكاملها إلى استراتيجية " الجدل الهيغلى" إذ التركيب الجديد هو خلاصة نقيضين ، وأن كان زكى نجيب محمود لم ، يشر فيما نعلم إلى هذا الموجه العام ، وسيكشف لنا ، استنطاق مدونته والاستقراء لمظاهر "الفكر العربى " موضوع طروحته عن "التجديد" . أن الأمر هو خلاصة "فروض عقلية" ، أوجدتها شواغل العقل نفسه فى المذاهب التى وجهت رؤية زكى نجيب محمود وأعلن اتصاله بها . والتبشير بمضامينها ورؤاها ، أو المذاهب التى لم تظهر إلى سطح اهتماماته وإن كانت مكينه فى نسيج تفكيره .

يؤكد زكى نجيب محمود ، إن للفلسفة طريقين للنظر إلى الموضوع إحدهما يجعل طريق المعرفة بادئا من داخل الإنسان ، متجها إلى خارجه والآخر يجعله بادئا من خارج الإنسان متجها إلى داخله . وإذا كان المثاليون والعقليون أنصار الطريق الأول "يرون أنه لابد من أصول ومقولات مجبولة فى فطرة العقل على أساسها يمكن استنباط دقائق المعرفة ، كما تستنبط الرياضة من مسلماتها دون حاجة منا إلى اللجوء إلى مشاهدات خارجية " فإن التجريبيين العلميين ، أنصار الطريق الثانى " يرون أن لا معرفة مالم نبدأ بتحصيل معطيات حسية تجيئنا عن طريق الحواس : مرئيات ومسموعات وملموسات إلى آخر ما قد تخصصت حواسنا فى نقله إلينا عن طريق العالم الخارجى ، عالم الأشياء" [2] وما يمكن ملاحظته هنا ، أن ثمة دعوى أولى ، وبازائها يوجد نقيض

---

(١) حصاد السنين ، ص ١٣٣

(٢) الموضع نفسه .

لها ، وأنه من الطبيعى أن يظهر فى تاريخ الفلسفة من يعنى باستنباط تركيب جديد . هو تأليف للنقيضين المذكورين من جهة ، وهو مختلف عن كل منهما من جهة أخرى . وهكذا ظهر "من الفلاسفة من يحاول الجمع بين الطريقين فى عملية المعرفة ، ليقول أنه لابد من مقولات العقل ومبادئه إلى جانب معطيات الحواس لكى يتم تحصيل المعرفة [٢] . وقد شغل زكى نجيب محمود كثيراً بتوصيف هذه الطرق [٣] .

فى ضوء هذه الخيارات . ينبغى تقصي جذور الموجهات التى تنظم رؤية زكى نجيب محمود . لموضوع الفكر العربى ولقضية تجديده . ومعروف أنه أخذ أولا بـ (المذهب التجريبى العلمى) الذى اصلح عليه بـ"الوضعية المنطقية" . التى اتصل بها متأثرا وداعياً ، فسعى ، كما يقول إلى " نشرها ودعمها بكل وسائل النشر والتدعيم"[٤] . ومر زمن طويل ، قبل أن يكتشف أن " من أخر مزالق الفكر أن أقيد نفسى فى حدود اطار مذهبى ، تقييداً يجعلنى أرجع فى كل أمورى إلى مبادئ مذهب معين ، ولذلك كان التطور الطبيعى فى حياتى الفكرية أن اتخذ اتجاها هو فى حقيقته "منهج للتفكير" لا "مذهب" يورط نفسه فى مضمون فكرى بذاته"[٥] . بل أنه . بفعل التطور الفكرى . والانتقال بين المذاهب ، لايتردد فى نقد مسيرته الفلسفية . التى شهدت فى بعض مراحلها تعصباً لمذهب على حساب آخر ، فيقول "كنت لسنوات طوال مخطئا بين مخطئين لأننى بدورى كنت أتعصب لتيار فلسفى معين ، على ظن منى بأن الأخذ به يقتضى رفض التيارات الأخرى ، لكننى اليوم مع إيمانى السابق بأولوية فلسفة التحليل على ماعداها من فلسفات عصرنا . أؤمن كذلك بأن الأمر بين هذه الاتجاهات الفلسفية ، إنما هو أمر تكامل فى نهاية الشوط"[٦] .

نريد مما أوردنا ، أن نشير إلى السمة "القلقة" في مسيرة زكى نجيب محمود ، بين

---

(١)زكى نجيب : من زاولة فلسفية : دار الشروق ، ص ٧

(٢) من زاوية فلسفية ، ص ٦١

(٣)أنظر – حياة الفكر فى العاليم الجديد ، ص ٢٠ وما بعدها ، وتجديد الفكر العربى ، ص ٣٦٥ وما بعدها ، ومن زاوية فلسفية ، ص ٦١ وما بعدها . وثقافتنا في مواجهة العصر ، ص ٨١ وما بعدها . .

(٤)من زاوية فلسفية ، ص ٦١ وأنظر تأكيده أنه من أصحاب "المذهب التجريبى العلمى" – من زاوية فلسفية ص ١١٥ وإنه من اتباع "مذهب التحليل المنطقى" وثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ٥٠

(٥) زكى نجيب محمود ، مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق ، ص ٢٤٠

(٦)من زاوية فلسفية ، ص ٦٣ – ٦٤ وأنظر تأكيد المتوصل على هذه القضية ، ص ٩٦ – ١٠٨ – ١٠٩ – ١٢٠

"الثبات"و"التحول" بالمعنى النسبي ، ونريد بعد ذلك ، القول أنه "نبذ" ، المذهبية ، كما يقرر هو ، وأخيراً ، فإننا نهدف إلى الوصول إلى مدى تمسكه بـ "الإجراءات المنهجية" الدقيقة ، فيما سيتعرض له من "موضوعات" وهون ينادي بـ"تجديد الفكر العربى" ، بعد أن أكد تمسكه بـ"فلسفة التحليل" التى من أول شروطها : الدقة فى التحليل بعد تحديد المفاهيم وضبطها ، وهو أمر يلزمنا أن نعرج بإيجاز إلى فهم زكى نجيب محمود للغة ووظيفتها فى التفكير والتحليل ، لنكمل بذلك إلقاء الضوء على "رؤيته" و"ومنهجه" فى القضية موضوع بحثنا هنا . قبل الوقوف على تجلياتها فى المدونة المختارة . لأن رؤيته ومنهجه لصيقان بمسيرته الفلسفية عامة .

أكد زكى نجيب محمود كثيراً على أهمية اللغة واستعمالها ووظائفها فى التفكير والبحث والخلق الأدبى ، وحدد لها استعمالين ، إحدهما "حين تستخدم لـ"تشير" برموزها إلى أشياء العالم الخارجى" ، الآخر "حين تستخدم فى غير هذه العملية الإشارية ، كأن يراد بها إثارة عواطف السامع أو إقامة بناء ذهنى صرف تتسق أجزاؤه من داخل ، ولكنه لايعنى شيئاً من خارج "[1] أن هذين الميدانين الرئيسين فى استخدام اللغة يفضيان إلى ضربين من المعرفة الأولى : المعرفة التجريبية إذ تمنح الحواس أولوية مطلقة سعياً وراء التطابق بين الواقعة الخارجية واللفظ الدال عليها أما الثانية ، فهى المعرفة العقلية ، إذ يمنح الحدس والإدراك الداخلى ، أولوية مطلقة ، كونه يهدف إلى بناء تصورات ذهنية مجردة ، لاتعنى بأى نوع من أنواع التطابق مع الوقائع الخارجية .

إن تحديد حقول استخدام اللغة . يقتضى تحديداً لدلالة الألفاظ . وبخاصة دلالة "المفاهيم" . لأنها تمارس دورا فاعلاً وأساسياً فى نظم المعرفة . كما أنها تتصل بأواصر شديدة القوة بالإجراءات التحليلية فى ميادين الفكر عامة .

إذا أفلحنا فى توصيف "المنظور العام" و"الإجراءات المنهجية التحليلية" كما أكدها زكى نجيب محمود ، فيما يخص اهتماماته الفكرية . فإنه لابد من الوقوف على قضية أخيرة . قبل الانصراف إلى الاستنطاق والتحليل . أقصد إلى المراحل الزمنية التى تضبط علاقته بالتراث والفكر العربى ، لتبين لنا ، جوانب موقفه حول الموضوع الذى

---

(١) حصاد السنين ، ص ٣٤١ - ٣٤٣

شغل به كثيراً ، واستأثر باهتمامه .

مرت علاقة زكي نجيب محمود بقضية "الهوية الثقافية" بمرحلتين : مرحلة أولى قبل منتصف الخمسينات من القرن العشرين ، ذهب فيها إلى "وجوب الأخذ بما أخذ به الغرب حتى ساد الدنيا بعلمه وصناعته وقوته"(١) ، وفي هذه المرحلة تكشفت ، بصورة واضحة ، مؤثرات النزعة التجريبية العلمية في فكره ودعوته واعقبتها ، مرحلة ثانية ، أكد فيها إلى ضرورة "إبراز الصيغة الثقافية المطلوبة إذا ما تحققت للأمة العربية نهضتها ، وهي صيغة لابد لها أن تحرص على مقومات الهوية العربية كما عرفها التاريخ والريادة للعربي ، علي أن تدمج في تلك المقومات صفات تقتضيها حضارة هذا العصر . أذهي حضارة تميزت من سابقاتها بسيادة العلوم الطبيعية وتقنياتها في المقام الأول"(٢) ويقتضي تفصيل الفكرة الأخيرة شيئاً من التوسع ، فما يذهب إليه ، في أمر دمج "ماضينا الثقافي بحاضر الدنيا" لايعني ، حسب رأيه ، إغراق الخصوصية العربية في بحر الغرب "فالفرق واضح بين مشاركة العربي مشاركة إيجابية في بناء عصره وفي تقويمه أيضاً - وبين أن يمحو العربي عروبته ، فإذا قلنا إختصارا ، إن حضارة عصرنا ، كما هي قائمة عند بنائها في الغرب ، تقوم على ركيزتين ، العلم في صورته التقنية "التكنولوجيا" من ناحية والإخلاق الدائرة حول المنفعة من ناحية ثانية ، فإن العربي الجديد مدعو للأخذ بالركيزة الأولى بلا تحفظ ولاحذر ، وللحفاظ في الوقت نفسه على موقفه الأخلاقي الأصيل الذي هو موقف يدير الأخلاق على ما يجب فعله أما التزاماً بما يمليه عليه الدين ، إذا كان هناك ما يمليه بالنسبة للظروف التي يجد نفسه فيها . وإما التزاما بما يوجبه التكافل الاجتماعي كما يقرره أصحاب الرأي الراجح في الأمة . وإذا لم يكن في شرع الدين توجيه يتصل بالمشكلة القائمة ، وهذا الإلتزام في حالتيه بغض النظر عن "المنفعة" كما يريدها الغربي في نظرته ، أي أن تكون منفعة تقاس بالسلع المنتجة أو بالمال المكتسب . وربما كان أقرب إلي الصواب ، أن نقول أن المطلوب من العربي الجديد في مشاركته البناءة لعصره أن يوسع من معنى "المنفعة" التي هي ثانية الركيزتين في هيكل الحضارة القائمة . بحيث تشمل الجوانب النفسية للإنسان ، من

(١) حصاد السنين ، ص ٣٤١ - ٣٤٣

(٢) نفس الموضع

حيث هو انسان يحيا وجدانه الدينى العاطفى مع حياته المنتجة فى معامل العلم وأروقة المصانع" ثم يمضى زكى نجيب محمود ، فى كشف معالم تصوره لهذه الاشكالية مؤكدا "وجوب النظر إلى ماضينا كما هو مرسوم فيما ورثناه عن السلف فنجد طريق السير واضحا ، فأولا وقبل كل شئ آخر ، يجب أن يكون واضحاً بأن التنكر للماضى فى جملته إنما هو تخليط المجانيين .. فلنصم اذاننا عما يقال عن إدارة ظهورنا للماضى على هذه الصورة الرعناء . وثانيا تجئ نظرة مضادة يريد لنا أصحابها أن نحيط بكل ما ورثناه بهالات التقديس ، وهى نظرة أن تكن أقل جنوناً من سابقتها ، فهى تظل مع ذلك فى دائرة الجنون" . ومن المقدمتين المذكورتين . تلزم نتيحة هادية وهى " أن نأخذ من ماضينا ما يخدم حاضرنا فلا هو أنكار له . ولا هو تقديس بل الأمر أمر حياة لابد لها من مواجهة ظروفها الراهنة ، ثم لابد لها فى الوقت نفسه أن تجعل نفسها حلقة فى سلسلة الحلقات التى هى تاريخها ، وإلا حكمت على نفسها ، بأن تكون حاضرا لقيطا مجهول الأبوين " (١) وخلاصة مايريده ، تضافر "عاطفة" الانتماء الفعال إلى الماضى و"عقلانية" المشاركة فى هذا العصر ، بما يفرضه من شروط التحديث والتجديد والتطوير فى شتى ميادين الحياة .و"وجوب الدعوة إلى هوية عربية أصيلة تتبنى اضافة الحداثة كما هى مقدمة فى صورة العلم الجديد وتقنياته مشاركة فى ابتكار وليس إكتفاء بشرائه من أصحابه" (٢) .

هذا هو الإطار العام ، كما انتهى إليه زكى نجيب محمود فى ترتيب علاقته بالتراث العربى ، وتجديد مظاهره الفكرية ، وهو أمر يفيدنا كثيرا فى ضبط تلك العلاقة ، كما عبر عنها فى كتابه "تجديد الفكر العربى" . وهو ما سنقف عليه فى الفترة الآتية .

٢ - استنطاق المقدمة :

أول ما تنبغى ملاحظته ، عنوان المدونة "تجديد الفكر العربى" ذلك أن المؤلف خلافا لمنهجية البحث التى يتبناها وهى الدقة العلمية والوضوح لم يحدد مكونى العنوان، وهما "تجديد" و"الفكر العربى" وتحديد دلالة العنوان ، يحيل فورا على مقاصد المؤلف ،

---

(١) حصاد السنين ، ص ٣٤١ - ٣٤٣

(٢)المرجع نفسه ، ص ٤١٢

ومن ثم فإن غياب ذلك التحديد ، أخل بشرط أساسى من شروط التحليل ، فضلا عن ذلك ، فإنه لم يضبط حدود موضوع البحث بدقة ، فيما يخص الموروث الفكرى فى جوانبه الفلسفية والكلامية والدينية والأدبية والعلمية ، إنما أقتصر الأمر على ملاحظات عامة تنصب فى مجملها حول "موضوعات" منتخبة لبعض المواقف والقضايا المتناثرة ، للتدليل على وجهة نظر معينة ، سلبا أو إيجابيا ، وكل هذا لايثير الاستغراب ، ذلك أن مقدمة الكتاب . تكشف لنا ، الكيفية التى جعلت زكى نجيب محمود ، يلتفت إلى هذا دون أن يستعد له ، ودون أن يستأثر بإهتمامه ، وهو أمر يتناقض وما كان أكده من كون قضية الفكر العربى ، كانت إحدى شواغله منذ زمن طويل .

يقول المؤلف فى مقدمة الكتاب كاشفا الأسباب الكامنة وراء ذلك . "لم تكن قد اتيحت لكاتب هذه الصفحات فى معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربى على مهل . فهو واحد من ألوف المثقفين العرب . الذين فتحت عيونهم على فكر أوربى - قديم أو جديد - حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون . بأن ذلك هو الفكر الإنسانى الذى لافكر سواه . لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه" [١] ، وبعد أن يثبت هذه الحقيقة المهمة ، يمضى قائلا "ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواما بعد أعوام الفكر الأوربى دراسته وهو طالب والفكر الأوربى يدرسه وهو أستاذ ، والفكر الأوربى مسلاته كلما أراد التسلية فى أوقات الفراغ"[٢] . ولقد أفضى هذا الإنشغال الكلى بالفكر الغربى إلى نتيجة غاية فى الخطورة . يؤكدها المؤلف ، بقوله أن بسبب ذلك الانشغال ، وهيمنة ذلك الفكر "كانت أسماء الأعلام والمذاهب فى التراث العربى لاتجيئه إلا اصداء مفككة متناثرة ، كالأشباح الغامضة يلمحها وهى طافية على أسطر الكاتبين" [٣] .

قبل أن نمضى فى عرض المقدمة واستنطاقها ، لابد من تثبيت الأسس الآتية :

١ - لم تتوفر الفرصة المناسبة لزكى نجيب محمود كيما يطلع على التراث العربى الذى هو حاضنة الفكر العربى المراد تجديده .

---

(١)زكى نجيب محمود ، تجديد الفكر العربى - دار الشروق ، ص ٥

(٢) ١٩ ، تجديد الفكر العربى ، ص ٥

(٣) تجديد الفكر العربى ، ص ٥

٢ - انشغاله إلى حد الاستغراق بالفكر الغربى .

٣ - وأفضى كل ذلك ، إلى أن ما كان يعرفه عن تراثه ما هو إلا اصداء متناثرة مفككة لا روابط بينها . ولقد أدى كل ذلك إلى نتيجة أساسية ، نجد أثرها واضحاً فى متن الكتاب ، وهى عدم التمثل الحقيقى للمتون الأساسية فى الفكر العربى ، بل وعدم العناية بها ، إلا شذرات متناثرة ، تماثل الوصف الذى قدمه المؤلف وأنه من الأهمية بمكان أن نضع هذا الأمر فى اعتبارنا قبل أن نمضى رفقة المؤلف وهو يقدم كتابه إذ ، حالما ينتهى مما أوردناه ، يلتفت إلى توصيف مقاربته للفكر العربى ، واصفا نفسه بصيغة الغائب : "ثم أخذته فى أعوامه الأخيرة صحوة قلقة ، لقد فوجئ وهو فى انضج سنيه ، بأن مشكلة المشكلات فى حياتنا الراهنة ، ليست هى : كم أخذنا من ثقافات الغرب ، وكم ينبغى لنا أن نزيد إذ لو كان الأمر كذلك لهان ، فما علينا عندئذ إلا أن تضاعف من سرعة المطابع ونزيد من عدد المترجمين ، فإذا الثقافات الغربية قد رصت على رفوفنا بالألوف بعد أن كانت ترص بالمنين ، لكن لا ، ليست هذه هى المشكلة ، وإنما المشكلة على الحقيقة هى : كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذى بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه . وبين تراثنا الذى بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها ؟ إنه لمحال أن يكون الطريق إلى هذه المواءمة هو أن نضع المنقول والأصيل فى تجاور ، بحيث نشير بإصابعنا إلى رفوفنا فنقول : هذا هو شكسبير قائم إلى جوار أبى العلاء ، فكيف إذن يكون الطريق ؟ "[1] .

ويلزمنا الأمر هنا أن نشدد على مجموعة من "القواعد" التى يمكن استنباطها من الفقرة الفائته ، ذلك ، أنها تصف مباشرة الاستراتيجية التى تنظم موقف زكى نجيب محمود من الفكر العربى الذى جعله موضوعا لمدونته .

١ - الصحوة القلقة . وبعبارة أخرى الانتباه المفاجئ إلى وجود اشكالية كبيرة لم يكن يتحسن . ولم تعد العدة لها .

٢ - إن تلك "الصحوة القلقة" قد جاءت فى أخر المطاف . بعد تشبع الباحث بالفكر الغربى بحثا وتفكير وممارسة .

٣ - وتتمثل تلك الاشكالية بـ" المواءمة" بين فكرين ، لكل منهما خصائصه وظروفه .

---

(١) تجديد الفكر العربى ، ص ٥

٤ - وأخيراً لم يطرح بعد زكى نجيب محمود إلى الآن قضية "التجديد" إنما هو يبحث فى "المواءمة" التى بدت عصية تماما . الأمر الذى دفعه لطرح سؤاله حولها "كيف يكون الطريق؟ " وكل هذا يفضى إلى ما يمكن وصفه بإنه "أخطر اعتراف" لمن انتداب نفسه لـ"تجديد الفكر العربى " بقوله :

"استيقظ صاحبنا ... بعد أن فات أوانه أو أوشك . فإذا هو يحس بالحيرة تؤرقه فطفق فى بضعة الأعوام الأخيرة ، التى قد لاتزيد على السبعة أو الثمانية ، يزدرد تراث آبائه ، ازدراد العجلان . كأنه سائح مر بمدينة باريس ، وليس بين يديه الايومان . ولابد له خلالهما أن يريح ضميره ، بزيارة اللوفر ، فراح يعدو من غرفة إلى غرفة ، يلقى النظرات العجلى هنا وهناك ليكتمل له شئ من الزاد قبل الرحيل وهكذا أخذ صاحبنا ... يعب صحائف التراث عبا سريعا [1] .

يمكن لأول وهلة فهم هذا الكلام على إنه يندرج فيما يسمى بـ "تواضع العلماء" بمواجهة الاشكاليات الفكرية الكبرى ، إلا أن زكى نجيب محمود ، بدوافع الدقة والوضوح والموضوعية . يؤكد أنه " ممن يلزمون الكاتب بحرفية ألفاظه"[2] .ولذلك ، ينبغى علينا مجاراته فيما يذهب إليه ، لنخرج بما يلى :

١ - إنه كان "نائما" ثم " استيقظ" فجأة ، بعد أن فات الأوان أو كاد .

٢ - أنه أحس بـ " الحيرة" تؤرقه بازاء قضية لم ينتبه إليها إلا بعد فوات الأوان .

٣ - وكل ذلك جعله "يطفق" وخلال مدة قصيرة فى "ازدراد" التراث "ازدراد العجلان" ، أن دلالة "طفق" و" ازدرد" و"عجلان" ، فى سياق ورودها غاية فى الأهمية . إنها تحيل تماماً على ذلك الجائع الذى يقبل على وليمة ، مدفوعاً بالجوع والعجلة ، فيزدرد ما تصله يداه ، وستكون النتيجة حتما خطيرة : وهى عدم هضم ذلك الزاد ، ويعنى فى ميدان موضوعنا : عدم تمثل ذلك التراث تمثلا فاعلا .

---

(١) تجديد الفكر العربى ، ص ٥

(٢) أورد ذلك فى سياق رده على عثمان أمين ، أنظر من زاوية فلسفية ، ص ٧٢

٤ - ثم شبه عمله ، بما يقوم به السائح العجلان فى مدينة كبيرة مثل باريس ، إذ هو يتنقل مسرعا . وليس بهدف الفهم والتأمل ، إنما فقط ليتمكن من رؤية أكبر عدد من "الأشياء" البارزة فى المدينة ، ذلك إنه مسكون بـ"تأنيب الضمير" ويبحث عن الأسلوب المناسب ليريح به ذلك "الضمير" . وليس أمامه إلا الاطلاع على " المظاهر " البارزة . ليستكين إلى نفسه ، مقنعاً إياها . بإنه أدى ما ينبغي عليه أن يؤديه منذ زمن طويل . إن هاجس "تأنيب الضمير " هنا مهم وجوهري . ولابد من أخذه كاملا بالاعتبار ، لأن المؤلف يصور نفسه كمن اقترف ذنبا وهو يسعى لابحثا عن "البراءة" ، إنما يجد فى طلب "المغفرة" .

٥ - ولكن من : "اليقظة المتأخرة " . " الحيرة المؤرقة" و " العجلة الزائدة" و " العدو السريع " و " الإحساس بالذنب " راح صاحبنا "يلقى النظرات العجلى هنا وهناك" و "يعب صحائف التراث عبا سريعاً " .

إن السؤال الذى تفرضه "قراءة" المقدمة ، كما عرضنا لها ، وهو : ما الحصيلة التى يمكن لنا أن نتحصلها ممن يقارب موضوعاً إشكالياً واسعا ومعقدا وشاملا مثل " تجديد الفكر العربى " . وهو يقترب إليه بالكيفية التى وصفها بنفسه ؟ إننا نعلق الجواب ، لأنه ليس من مهمات هذا البحث . إصدار "حكم قيمة " بشأن موضوعه . إنما هو يهدف إلى توفير " ظروف منهجية " تمكن النصوص التى يشتغل عليها ، أن تكشف عما تنطوى عليه نفسه ، وتسفر عما تضمره دون تعسف ، وهو أمر يهئ لنا إمكانية الإنتتقال إلى معالجة "متن" المدونة فى الفقرة الآتية .

٣ - *استنطاق المتن*

يتركب كتاب "تجديد الفكر العربى" من قسمين عالج المؤلف فى أولهما موضوعات تخص الثقافة العربية وما تواجهها من عقبات وانفصال عن العصر وما تصطرع حوله من قضايا دينية وفكرية ، وعالج فى ثانيهما موضوعات أخرى منها ضرورة التحول من الفكر القديم إلى الفكر الجديد ، ودرس اللغة من ناحية كونها وسيلة تعبير وإداة تفكير ، وعرج إلى ما اصطلح عليه بـ" فلسفة عربية مقترحة " . ودعا إلى المواءمة" بين ثنائيات يراها أساسية فى التراث مثل : ثنائية السماء والأرض ، وثنائية الطبيعة والفن . ووقف أيضاً على مجموعة من القيم التى مازلت تنطوى على أهمية فى التراث القديم . وختم كتابه بالحديث عن " الإنسان" نموذجه فى التراث ، وكيف يواجه الطبيعة الآن .

أول ما يلفت الانتباه عدم ترابط الموضوعات فى سياق طرحها ترابطاً منهجياً إنما هى موضوعات متناثرة منتخبة من التراث فى شؤون كثيرة . مما يعنى أن المؤلف لم يحدد مادة البحث قبل الاقتراب إلي تحليل شامل لها . فاقتصر الأمر على وقفات محكومة بالسرعة التى أشار إليها المؤلف فى المقدمة . بيد أن الأمر الذى يلزم الوقوف عليه ، ويتصل مباشرة بأهدافنا هنا ، هو مدى "جوهرية" فكره "التجديد" التى يدعو إليها زكى نجيب محمود . هل توصل إليها خلال استقراء لمتون الفكر العربى ، أم إنها فكرة مجردة فرضتها قضية ثقافية تتصل بردود الأفعال فيما يخص الهويات الثقافية فى العالم المعاصر ؟ إننا لو رجحنا الأمر الأول ، سنجد أن تلك المتون التى ينبغى تجديد مضامينها ورؤاها غائبة فعلاً عن متن الكتاب الذى جاء لـ"تجديدها" ومن ثم فلا معنى لقضية لا موضوع لها . وتكشف المساجلة التى تتردد فى تضاعيف الكتاب ، أن الأمر لايعدو كونه "هما" ثقافيا ، إقتضته ردود الأفعال ، وفرضه "الإحساس بالذنب " . وسنجد أن زكى نجيب محمود ، بتوجيه من الرؤية الهيغلية لمفهوم الجدل ، يقترب إلي موضوعه بوصفه فرضية عقلية ممكنة منطقياً ، بالفروض ، كما يؤكد هى "ممكنات يتصورها الإنسان ليستنبط منها النتائج" (١) . ولما كان الجدل الهيغلى يقوم على أساس القضية ونقيضها وتركيبها الجديد ، فإن أبرز ما يلاحظ هو أن الفروض التى تتردد فى صفحات الكتاب . إنما هى تتصل بجوهر ذلك الجدل وتترتب فى ضوء فعاليته ، دون أن تشير إليه .

يؤكد زكى نجيب محمود . إن سؤال البحث فى "تجديد الفكر العربى" لازمه طويلا ، وظل هاجسا يراوده (٢) وأنه لايذكر فى حياته الفكرية إن سؤالاً قد ألح عليه ، كما ألح عليه السؤال الخاص بالبحث عن " طريق لفكر العربى المعاصر ، يضمن له أن يكون عربياً حقا ومعاصراً حقاً " (٣) ، ولم تشغله قضية " أصالة" ذلك الفكر الذى يتصف بها ، من جهة ، و "معاصرته" التى ينبغى له أن يتصف بها من جهة أخرى وحسب ، إنما شغله فوق ذلك ، كيفية إظهار "الأصالة والمعاصرة " فى "مركب واحد" (٤) ،

(١) تجديد ، ص ١٩١

(٢) قارن ذلك بما أورده فى المقدمة حول « الصحوة القلقة » ، ص ٥

(٣) تجديد ، ص ١٠

(٤) تجديد ، ص ١٠

ويوضح خلفية البحث فى ماهية ذلك السؤال وطموحه فى "الوصول" إلى مركب جديد واحد ، قائلا "بدأت بتعصب شديد لأجابة تقول أن لا أمل فى حياة فكرية معاصرة ، إلا إذا بترنا التراث بترا وعشنا مع من يعيشون عصرنا علما وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم ، بل اننى تمنيت عندئذ أن نأكل كما يأكلون ، ونجد كما يجدون ، ونلعب كما يلعبون ، ونكتب من اليسار إلي اليمين كما يكتبون على ظن منى أننذا أن الحضارة وحدة لاتتجزأ ، فإما أن نقبلها عن أصحابها - وأصحابها اليوم هو أبناء أوربا وأمريكا بلا نزاع - وأما أن نرفضها" ويسوغ موقفه هذا ، بإنه يعود إلى المامه بالثقافة الغربية وجهله بالتراث العربى "جهلا كاد أن يكون تاما" إلا أن هذا الموقف سرعان ما تغير إلى النقيض ، ويصف ذلك بقوله "ثم تغيرت وقفتى مع تطور الحركة القومية ، فما دام عدونا الأبدى هو نفسه صاحب الحضارة التى توصف بإنها معاصرة ، فلا مناص من نبذه ، ونبذها معا . وأخذت أنظر نظرة التعاطف مع الداعين إلى طابع ثقافى عربى خالص ، يحفظ لنا سماتنا ، ويرد عنا ما عساه أن يجرفنا فى تياره ، فإذا نحن خبر من أخبار التاريخ " (١) ، ومن خلاصة هذين الموقفين المتناقضين فى "عقل" زكى نجيب محمود ، نشأ موقف جديد مفاده البحث عن "تركيبة عضوية يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن الذى نعيش فيه ، لنكون بهذه التركيبة العضوية عربا ومعاصرين فى أن" (٢) ، ويشخص السؤال مرة أخرى "ولكن كيف ؟ " أى ما السبيل الموصل إلى هذا الموقف الجديد ، وتحديدا إلى هذه "التركيبة العضوية " ؟ أى ظل ذلك عصياً ، بالنسبة له ، فالفروض المجردة لاتتوفر لها أمل دائماً الحقائق التى تتبرهن عليها ، ولذلك يصف حاله "لقد تعاورنى أثناء محاولاتى الفكرية أمل ويأس فكثيراً ما كنت ألمح مخرجا يؤدئ بنا ألى حيث نريد أن تنتهى إلى المزيج الثقافى الذى تكون فيه الأصالة وتكون فيه المسايرة للعصر الراهن ، ثم سرعان ما يختفى هذا القبس العابر ليمتد أمامى الطريق . ولذلك كثيرا ما وقعت فى أقوال متناقضة نشرتها فى لحظات متباعدة " (٣) ، ولم يستطيع أن يفلح فى وضع تصور مناسب يحل تلك الاشكالية ، أو يحل جانباً منها ، إلى درجة شكك فيها بمشروعية السؤال عن جدوى تجديد الفكر

(١) تجديد ، ص ١٣

(٢) تجديد ، ص ١٤

(٣) تجديد ، ص ١٥

العربى"تعاورنى أمل ويأس ، ذلك أننى لم أقع على المفتاح الذى أفتح به الأبواب المغلقة ، بكل كثيراً ما شككت بأن يكون السؤال المطروح نفسه غير مشروع ، وأن عله الحيرة كلها والاضطراب كله . هى إننا نسأل سؤالاً هو بطبيعته لايحتمل الجواب " (١) . وواضح أن زكى نجيب محمود لم يقف حائراً بازاء ، المشكلة . فقط . إنما كان يتصور . فيما يبدو ، أن الأمر اشبه بالأبواب المغلقة ، ولابد من مفتاح يستعمله لفتحها ، وهو أمر يذكر - فى هذه المرحلة تحديدا - بالتفكير الخرافى الذى يقرن الحلول بوسائل سحرية . وبالطبع لم يستطيع مفكرنا أن يعثر على ذلك ذلك المفتاح السحرى . إلى أن قدمه له مفكر غربى ليعالج به الأبواب المغلقة على قضيته . ويقول "فجأة وجدت المفتاح الذى اهتدى به - لقد وجدته فى عبارة قرأتها نقلا عن "هربرت ريد" . إذا وجدته يقول "إننى لعلى علم بأن هناك شيئاً اسمه "التراث" ولكن قيمته عندى هى فى كونه مجموعة وسائل تقنية يمكن أن نأخذها عن السلف لنستخدمها اليوم ونحن آمنون بالنسبة إلى ما استحدثناه من طرائق جديدة" (٢) ، ويؤكد زكى نجيب محمود قائلاً " اننى وجدت فى هذه العبارة مفتاحاً للموقف كله " (٣) ، وبغض النظر عما يثيره أمر فكرى مثل قضية "التجديد" وما تثيره معالجة فكرية لها تصدر عن فرض عقلى خارجى مستوحى من منظومة الجدل الهيغلى ومفتاح هو الآخر مستعار من مفكر تترتب رؤيته ضمن دائرة الفكر الغربى . نقول بغض النظر عما تثيره هذه المفارقة : فرضا وموضوعاً ومعالجة ، بسبب من اختلاف الرؤى والموجهات والأهداف التى تنظم أركان الاشكالية ، فإنه من اللازم أن نمضى مع زكى نجيب محمود ، فى "استراتيجيته" الهادفة إلى تجديد الفكر العربى .

يقول ينبغى أن "نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم عملياً ، فيضاف إلى الطرائق المستحدثة الجديدة "(٤) . إن السؤال الذى ينتظر جوابا ، هو ما السبيل إلي دمج التراث العربى القديم فى حياتنا لتكون عربية ومعاصرة فى أن واحد ؟ وجاء "هربرت ريد" ليقول له ، أن الأمر يتمثل فى طرائق السلوك المعاصرة . وواضح أن زكى

---

(١) تجديد الفكر العربى ، ص ١٦

(٢) تجديد الفكر العربى ، ص ١٧

(٣) تجديد الفكر ، ص ١٧

(٤) تجديد ، ص ١٨

نجيب محمود ، فى تصديه لهذه الإشكالية ، يرتب أفكاره طبقاً لفروض عقلية مجردة السؤال وجوابه تأخذ فى تفكيره مظهر الهم المجرد المحكوم بدائرة الفرض والبرهان المنطقى ، ويكاد هنا ، فى هذه القضية يهتدى بالتفكير الرياضى الذى يقوم على التسليم بمقدمات تؤخذ على أنها مسلمات صائبة ، ثم يصار إلى الاستدلال عليها عقليا للبرهنة على ما تنطوى عليه تلك الفروض . إثر الإنتهاء من عرض الإطار العام الذى تترتب فيه قضية التجديد وما تستدعيه من حلول عقلية ينتقل المؤلف إلى ما يراه "عقبات على الطريق" تساعده إلى تحديد "الصعاب" التي تعترض مسار التجديد ، ويذهب إلى أنها عقبات ثلاث : تعمل فينا كأبشع ما يستطيع فعله كل ما فى الدنيا من اغلال واصفاد" . ويمضى إلي النتيجة الآتية "إنه مع العبث أن يرجو العرب المعاصرون لأنفسهم نهوضا أو ما يشبه النهوض . قبل أن يفكوا عن عقولهم تلك القيود لتنطلق نشيطة حرة نحو ما هى ساعية إلى بلوغه لأنه لأبناء إلا بعد أن نزيل الأنقاض . ونمهد الأرض ونحفر للأساس المتين القوى المكين" [(١)] . وسنضرب صفحاً ، عما يبدو من تناقض بين "طرائق السلوك التى يمكن نقلها عن الإسلاف العربى" وبين إزالة "لانقاض " و "تمهيد الأراضى " (وحفر الأساس القوى المتين ونورد ما يراه عائقاً أمام أى ضرب من ضروب التجديد .

١ - كون صاحب السلطان السياسى هو صاحب الرأى الأول والأخير .

٢ - ضغط السلف الفكرى على الخلف .

٣ - الإيمان بقدرة بعض الناس على تعطيل قوانين الطبيعة عن العمل كلما شاءوا ذلك .

ويعالج هذا العوائق . مؤكدا إنه لابد من فصل السلطة السياسية عن السلطة الفكرية ، ولابد أن يكون صاحب السلطان السياسى . مجرد صاحب "رأى" وليس صاحب الرأى" كله . وهذا يقتضى فصلا بين سلطة السلطان ورأية ، بحيث لايمنع سلطانه حرية آراء الآخرين التى لا توافق رأيه ، وبدون ذلك ، فإن حلقة التفكير تمر بمسار دائرى لا يفضى إلى نتيجة ، ويرى فيما يخص ضغط السلف أنه لابد من التخلص من ذلك الدوران حول أفكار القدماء "وماقالوه وما أعادوه ألف ألف مرة ولا أقول إنهم أعادوه بصورة مختلفة ، بل أعادوه بصورة واحدة تتكرر في مؤلفات كثيرة فكلما مات مؤلف ، لبس ثوبه مؤلف آخر ، واطلق على مؤلفه إسما جديداً - فظن أن الطعام يصبح أطعمة كثيرة إذا تعددت له الأسماء " [(٢)] . أما بصدد العائق الأخير ،

---

(١) تجديد الفكر العربى ، ص ٢٦

(٢) تجديد الفكر العربى ، ص ٢٧

فإنه يدعو إلى ضرورة أن تحل العقلية العلمية بدل التفكير السحرى ، فإذا أظهر البعض أنهم بذلك التفكير قادرون على تعطيل نواميس الطبيعة ، فإن سيادة هذا الضرب من التفكير سيقود إلى سيادة الاستثناء الغامض والسحرى والخرافى على ماهو علمى وعقلى ، الأمر الذى يشجع أصحاب الأمر والسلطان ، على ممارسة مماثلة ، فيها تحد للقوانين وتعطيل لها "فى أى وقت أرادت لهم اهواءهم فى أن يعطلوها " على غرار "أصحاب الكرامات" وغيرهم ممن يظهرون قدرات غامضة وخارقة لتعطيل "قوانين الطبيعة" .

ما الأمر الذى نخلص إليه فيما يرى أنه لا سبيل إلى "تجديد" بدون تقويضه واجتثاثه ، إنه "احتكار الحاكم لحرية الرأى " و " وسلطان الماضى على الحاضر" و " وتعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات " . هى عوائق أساسية ، دونما ريب ، إلا أن معالجتها السريعة ، وعدم تقصى مظاهرها وتجلياتها فى الثقافة العربية الحديثة وتجنب البحث فى آلية تشكلها بوصفها جزءا من "مفاهيم" الماضى من جانب وجزءا من "تفكير" السلف من جانب آخر . وأخيراً عدم السعى لـ"تفكيك" نظمها الداخلية مما يبطل فعاليتها السلبية الحاضرة ممارسة وسلوكاً فى ميدان حياتنا كل ذلك ، أفقد إثارة هذه العوائق وتشخيصها كثيرا مما كان ينتظر أن يقدمه زكى نجيب محمود فى هذا الشأن ، وما أن ينتهى من ذلك ، حتى ينصرف إلى الحديث عن "ثقافة فى تراثنا لاتعيشها" ويضع تمييزا فاصلابين ما للسلف من مشكلات وبين ما للخلف منها . فإذا كانت مشكلة السلف هى "علاقة الإنسان بالله وبالرسول وبالرسالة" (١) . ، وأن تلك العلاقة حسمت ، واستقرت ممثلة بالإيمان فى النفوس ، وأصبحت جزءا من السلوك الحياتى ، فإن مشكلة " الخلف " اليوم هى "علاقة الإنسان بالطبيعة وبالصناعة ، وبزميله الانسان" (٢) ، وبسبب من ازدواج هذه العلاقات فى التفكير . وما يترتب عليه من ممارسات وأفكار ورؤى ومواقف فإن المثقف الواعى فى المجتمع العربى الحديث يعيش غربة مزدوجة : غربة تأتيه من الماضى . وغربة تندفع إليه من الحاضر . فلا هو قادر على تكييف ما يصله من الإسلاف مع حاضره ، ولا هو فى الوقت نفسه ، بقادر على المضى إلى نهاية الشوط مع أفكار الحاضر ، بسبب نسيج العلاقات الداخلة فى

(١) تجديد الفكر العربى ، ص ٩٥

وعيه ولا وعيه معا . وحاله حال من يعد بمثابة حلقة تصل قطبين متنافرين قويين ، وليس له إلا التمزق بين تلك الأقطاب ، فإذا أراد المثقف ، أن يتجاوز هذا الجذب الرمزى ، فليس أمامه سوى فقد الماضى ذلك أن التراث بمفهومه العام ، حسب زكى نجيب محمود لايفى بمقاصد الإنسان المعاصر ، بل "إن التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين الإنسان والله ، على حين أن ما نلتمسه اليوم فى لهفة مؤرقة هو محور تقدر عليه العلاقة بين الانسان والإنسان "(١) .

وهنا يلزمنا ملاحظة عدم الإنسجام بين تراث "فقد مكانته" . لأنه شغل بعلاقة " الإنسان بالله" وهى قضية ، أصبحت تندرج فى أفكار الماضى ، وبين تأكيده المتواصل على ضرورة « دمج التراث العربى القديم فى حياتنا المعاصرة » . على الرغم من أن مشكلة الحياة المعاصرة ، كما يراها ، تتحدد بطبيعة علاقة « الإنسان بالإنسان » أقول ، على الرغم مما يبدو تباين فى الأمر فإن زكى نجيب محمود لايتردد فى الإعلان صراحة بقول « إنى لأقولها صريحة واضحة : أما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته ، واما أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا ... نحن فى ذلك أحرار ، ولكننا لانملك فى أن نوحد بين الفكرين »(٢) .

أن التناقض المزدوج فى الاختيارات . كما تم استنباطها وعرضها من المدونة قيد البحث ، يعطل فى واقع الحال ، فعاليه أى إجراء حقيقى لتجديد الفكر العربى كما عرضها وناقشها زكى نجيب محمود ، فهو فى الوقت الذى يقيم فرضا عقلياً حول مشكلة واقعية تتصل بالحياة والممارسة مثلماً تتصل بالفكر . ويقوم بوضع مسلمات مثل قضية الأخذ من الماضى . ودمج الأفكار ، ثم يبحث هنا وهناك عما يمكن أن يهتدى به لتثبيت أركان تلك الفروض ، ينتهى بتهديم كل شئ حينما يقرر عدم إمكانية توحيد أطراف الأفكار التى يعمل على تجديدها واستحالة « المواءمة » بين الماضى وعلاقاته والحاضر وعلاقاته ، وصولا إلى دمج « الأصالة بالمعاصرة » كما كان قد أشار إلى ذلك كثيرا . وإذا مضينا مع الأمر إلى خلاصته ، فإن التركيبة الجديدة التى هى خلاصة نقيضين ، كما دعا إليها لن تكون موجودة ، بسبب تناقض النسيج الداخلى

---

(١) تجديد الفكر العربى ، ص ١٨٩

(٢) زكى نجيب محمود ، حصاد السنين ، دار الشروق ، ص ١٣٢ .

للمصطلحات والبراهين التى تقوم عليها .

٤ - تنائـج :

إن الذى نخلص إليه من خلال مقاربتنا لمشروع زكى نجيب محمود فى تجديد الفكر العربى ، يمكن حصره بما يأتى :

١ - إن فكرة التجديد غير قائمة على استعراض معمق لمظاهر الفكر العربى وأنظمته العقلية واللغوية والدينية ، وهو أمر يتضح من غياب المتون التى تشكل إذا صنفت وحللت لب ذلك الفكر .

٢ - إن فكرة التجديد عامة ، كما طرحها د . زكى نجيب محمود فى هذا الكتاب وغيره ، ، تنهض على مجموعة من الفروض العقلية المجردة التى تنحدر عن صراعات الأفكار والنظم الثقافية فى العالم الحديث ، والانشغال قبل كل شئ باستنباط نتائج مرتبطة بتصورات ذهنية .

٣ - هيمنة استراتيجية الجدل كما طرحها هيغل . فى صراع النفيضين والتركيب الناتج عنهما . مع ملاحظة أساسية ، وهى أن ما يمكن تشخيصه هنا ، هو اضعاف الركائز التى تمثل كل نفيض ، بما يفضى إلى تركيب لايتصف بالحدة التركيبية إنما جاءت جملة تصوراته أقرب إلى « التوفيق » بين منظومتين متباينتين . وثمة فرق واضحة بين « تركيب» جديد هو نتاج جدل فعال وحيوى وبين محاولة «توفيق » عامة تقوم على مكونيين مختلفين . ويلح زكى نجيب محمود على قضية « التوفيق» لاقضية « التركيب» وعلى « الاختيار » و « الانتخاب » لما يراه مناسبا من هذا وذاك ، دون إمكانية الوصول إلى تركيب متطور فعال و ويصف ذلك بقوله متسائلا . « كيف التزم النظرة العلمية الصارمة لأساير عصرى . وأن أظل مع ذلك تواقا إلى غيب الشهادة ، يتحقق لى منه الخلود والدوام ، لأظل محتفظاً بهذه السمة العربية فى نظرتى ؟ مرة أخرى أقول : إننى لاأدعى أن مشكلة التوفيق هنا هى من الهنات الهينات ، بل ... تتطلب منا التفكير الطويل والعميق ، وإنى لأرجح أن يكون الحل فى أن نعيش فى عالمين بتكاملان ولايتعارضان ، بشرط ألا نسمح لأحدهما أن يتدخل فى مجال الآخر ، فى إحدهما نعيش حياتنا العلمية بكل ما تقتضيه ، ولكننا بدل أن نقول : إن هذه الحياة العلمية حسبنا فى دنيانا ، يجب أن نقول : إن إلى جانب هذه الحياة الطبيعية ، حياة أخرى فيها الأمانى وفيها المثل العليا وفيها المرافأ والملاذ ، فإذا كانت فى

الساعات العلمية من حياتى أحصر النظر فى الظواهر وحدها ، لأستخراج قوانينها برغم تغير تلك الظواهر ، ففى الساعات الوجدانية من حياتى أخلع عن نفسى عباءة العلم ، وأسلم نفسى للتمنى والرجاء ، وبغير هذا الفصل الحاد بين العالمين ، يستحيل علينا التوفيق بين علمية العصر وصولية الأصل الموروث [(١)].

٤ - إن زكى نجيب محمود و خلافا لدعوته فى تحديد دلالة الألفاظ والمفاهيم التى هى جزء من فلسفة التحليل التى يعتقد بفعاليتها ، لم ينصرف اهتمامه فى هذه المدونة لتحديد معظم المفاهيم التى ترددت فى تضاعيف المدونة وفي مقدمتها مفهوم « التجديد » ومفهوم « الفكر العربى » الأمر الذى أدى إلى عدم ضبط المقاصد التى يهدف إليها .

٥ - أن مشروع زكى نجيب محمود ، يندرج ضمن المشاريع الفكرية التى تهدف إلى البحث فى مفهوم « الهوية الثقافية » . وشأنه شأن أى مشروع لايشترط فيه تقديم تصور متكامل لما هدف إليه ، وفضليته أنه مشروع منفتح على الماضى والحاضر ، الأمر الذى يشرع الأبواب أمام الجهود الأخرى للاشتباك معه حوارا ومناقشة ، اتفاقا ، واختلافا ، بهدف تخصيب البحث فى قضية تستأثر بالاهتمام فى عالم أصبح سؤال الهوية فيه يتقدم الأسئلة الأخرى .

---

(١) زكى نجيب محمود ، ثقافتنا فى مواجهة العصر ، دار الشروق ، ص ٥٩ - ٦٠ وقارن ذلك بما ورد فى كتاب « تجديد الفكر العربى » ، ص ٥٨ - ٥٩ إذ يقول « إنك فى يومنا هذا ليأخذك العجب أشد العجب ، إذا ما أتيح لك أن تجالس طائفة من رجال العلوم الطبيعية ، لتستمع إلى ما يديروه بينهم من أحاديث عن تصديق وإيمان إذا ما افتتح لهم موضوع الخوارق والكرامات ، أنهم عندئذ يقبلون وهم فى نشوة السعادة والرضى أن يحكى عن أصحاب الصلاح والطيبة والتقوى كل الخوارق التى تبطل أى قانون شئت من قوانين الطبيعة ، كأن الله تعالى يرضيه أن تكون سنته فى كوته لهوا وعبثاً ، أن هؤلاء العلماء هم فى معاملهم لايقبلون إلا إن تكون قوانين العلم حاسمة صارمة . فما الذى يصيبهم إذا ما تركوا معاملهم وعادوا إلى منازلهم يسمرون ؟ يتركون عقولهم مع معاطفهم البيضاء فى حجرات المعامل ، ليعودوا إلى منازلهم وقد فرغت رؤوسهم إلا من الخرافة وانعدم النقد وسرعة التصديق ؟ أيثقل عليهم عبء العقل ، فيلقون به أنا بعد أن ليستريحوا فى ظل الخرافة الندى الطرى الممتع اللذيذ » .

(٣)

عربيان بين ثقافتين

قراءة وحوار

حسن حنفى(*)

أولا - مقدمة : الجبهات الثلاثة

إن أكبر تحية لجيل الرواد هو الحوار معه ، وتطوير أفكاره ، ونقلها من عصر إلى عصر ، ومن موقف إلى موقف ، كما فعل أرسطو مع أفلاطون ، والديكارتيون مع ديكارت ، والفلاسفة بعد كانط مع كانط ، والهيجليون الشبان مع هيجل ، وفلاسفة الوجود مع هوسرل . فحياة الفلسفة أقرب إلى الاختلاف منها إلى الاتفاق [١] . فى الاختلاف يكون الاتفاق من أجل بيان وجهات النظر المختلفة حتى يكتمل الموضوع من رؤى متعددة . فمن ذا الذى يستطيع أن يرى كل جوانب الموضوع من شعور محايد ، ينظر من علٍ ، وفى كل الاتجاهات ، ومن كل الزوايا ؟

وقد كان المفكر الرائد يقبل الحوار ، ويستقبل المتحاورين ، ويقضى معهم الساعات ، أصدقاء وزملاء وطلابًا . يقدر الخلاف فى الرأى ، ويحترم الرأى الآخر ، ويكره المنافقين المداحين «خرص المداحون» . كما كان يكره المزايدين عليه فى العقل والعلم والحرية والعدالة الاجتماعية ، ويلقى كتابات أولئك وهؤلاء فى سلة المهملات . الحوار نداء على الفكر ، واستجابة لدعوته ، وهو ما كان يريده المفكر الرائد . جعل مجلة «الفكر المعاصر» منبره ، والتى ساهمت فى الحياة الثقافية فى مصر

(*) أستاذ الفلسفة ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة .

(١) حسن حنفى : متى تموت الفلسفة ومتى تحيا ؟ . عالم الفكر ، الكويت ، ديسمبر ١٩٨٤ وأعيد نشرها فى «دراسات فلسفية» الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٧ ، ص ٢٥٩ - ٣١٧ .

فى الستينيات قبل أن تتوقف فى السبعينيات مع توقف كل شىء فى مصر ، ثقافة وسياسة وتنمية واستقلالا وعزة وكرامة ووطنية .

أما المديح والتعظيم والتفخيم والتقديس والتأليه فإنه لا يجوز إلا لله وحده . بل إن الله يقبل الاعتراض كما قبل اعتراض إبليس على تفضيل آدم عليه ، وهو من نار وآدم من طين . كما يعترض إقبال فى «جواب شكوى» على الخلق ويطلب الله منه أن يغيره إلى ما هو أفضل . ولا يتجاوز المديح الإنشائيات والخطابة مثل الهرم الرابع ، والنجم الساطع ، وعميد الفلسفة العربية الذى لم يظهر مثله من قبل ولا من بعد ، أعظم من ظهر على وجه الأرض ، والذى لم تنجب مصر مثله . وهى تضر أكثر مما تنفع ، تميته أكثر مما تحييه . هو خطاب نمطى ، يقال فى كل مفكر قديم أو حديث . الهدف منه الإعلان عن الذات ، والتمسح بالكبار ، وطلب المنفعة فى الدنيا من شهرة زائفة أو مكسب زائل ، وتقرب إلى أسر الرواد مع ذم الناقدين . فالوفاء غير الجحود . والإخلاص غير نكران الجميل . والخطاب المكتوب أو الشفاهى كله زيف ونفاق .

ليست المراجعة تكرارا وعرضا لما قيل . فهناك جهد ضائع ، ومضغ للقمة ووضعها فى فم الغير . والنص الأصلى فى هذه الحالة أفضل فى القراءة ، وأسرع فى الفهم ، دون توسط بين الكاتب والقارىء بشارح أو بعارض يخرج النص عن مقصده أو يسىء فهمه أو لا يقول جديدا . أما القراءة بهدف التطوير ، اتفاقا أو اختلافا فإنها تضيف جديدا . تبعث النص الأول ، ولا تتحول إلى نسخة باهتة أو مكررة منه ، تموت (بفعل الزمن مع النص) ثم يظهر نص جديد . هذه المراجعة إعادة كتابة للنص الأصلى من «عربى بين ثقافتين» إلى «عربيان بين ثقافتين» . فالعربى الثانى يعيد كتابة نص العربى الأول مع اختلاف فى الرؤية وربما اتفاق فى الهدف . فهى مسؤولية واحدة تجاه الواقع والتاريخ . فى الواقع تتوحد الأهداف وإن تعددت السبل بتعدد المرايا التى تعكس نفس الموقف من زوايا متعددة . لو كتب العربى الثانى النص فماذا يقول لجيل آخر وفى موقف آخر ؟

والمراجعة أساسا لكتاب واحد ، وإن كانت باقى المؤلفات فى الذهن كخلفية عامة تكشف عن استمرار المواقف المعلنة أكثر من مرة عبر المجموعات السبعة وعشرين كلها منذ «تجديد الفكر العربى ١٩٧١» حتى «حصاد السنين ١٩٩١ على مدى عشرين عاما .[(١)] وكل

(١) تمت من قبل مراجعة «تجديد الفكر العربى» مجلة القاهرة ، نوفمبر ، ١٩٩٣ .

مراجعة تعتمد على النص المراجع وتستشهد به دون الإكثار منه . يكفى النص الدال للإثبات أو النفى ، للموافقة أو المخالفة وهو النص المركز الذى يحتاج إلى قراءة أى إلى حوار ، وليس النص الذى يحتوى على مجرد مادة للعرض ، تخفيفا من الهوامش والإحالات .

ويمثل «عربى بين ثقافتين» الموقف الحضارى لكل مفكر عربى منذ فجر النهضة العربية حتى الآن ، وهو موقف ذو جبهات ثلاث : الموقف من التراث القديم ، الموقف من التراث الغربى ، الموقف من الواقع المعيش . الأول موقف من الماضى ، والثانى موقف من المستقبل ، والثالث موقف من الحاضر طبقا لأبعاد الزمن الثلاث ومسار التاريخ . ومن هنا يأتى جمال العنوان «عربى بين ثقافتين» ووضوح أشكاله ، ازدواجية الثقافة العربية المعاصرة من حيث المصدر والاختيار . ولا تتضح الجبهة الثالثة فى العنوان ، الواقع المعيش ، فى أى عصر وفى أى موقف ؛ ولكنها متضمنة ، هذا القرن العشرون الذى تكاد تمتد فيه حياة المفكر (١٩٠٥ - ١٩٩٣) [١] .

---

(١) بالرغم من صعوبة الفصل بين هذه الجبهات الثلاث إلا أنه يمكن تصنيف أهم هذه المجموعات الأخيرة إليها على النحو الآتى :

أ - الجبهة الأولى : ١ - تجديد الفكر العربى ١٩٧١ . ٢ - المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ١٩٧٢ . ٣ - قيم من التراث ١٩٨٤ . ٤ - رؤية إسلامية ١٩٨ . ٥ - فى تحديث الثقافة العربية ١٩٨٧ .

ب - الجبهة الثانية : ١ - شروق من الغرب ١٩٥١ . ٢ - خرافة الميتافيزيقا ١٩٥٣ (موقف من الميتافيزيقا ١٩٨٣ . ٣ - حياة الفكر فى العالم الجديد ١٩٥٦ .

جـ - الجبهة الثالثة : ١ - الثورة على الأبواب ١٩٥٥ (الكوميديا الأرضية ١٩٨٣) . ٢ - ثقافتنا فى مواجهة العصر ١٩٧٦ . ٣ - مجتمع جديد أو الكارثة ١٩٧٨ . ٤ - فى حياتنا العقلية ١٩٧٩ . ٥ - هموم المثقفين ١٩٨١ . ٦ - أفكار ومواقف ١٩٨٣ . ٧ - فى مفترق الطرق . ٨ - عن الحرية أتحدث ١٩٨٦ .

وهناك مجموعات تنتمى إلى الجبهتين الأوليين مثل : ١ - من زاوية فلسفية ١٩٧٦ . ٢ - عربى بين ثقافتين ١٩٩٠ . ٣ - بذور وجذور ١٩٩٠ .

وهناك أربع مجموعات فى النقد الأدبى هى : ١ - جنة العبيط ١٩٥١ . ٢ - قشور ولباب ١٩٥٧ . ٣ - مع الشعراء ١٩٧٨ . ٤ - فى فلسفة النقد ١٩٧٩ .

وهناك ثلاث مجموعات أخرى فى السيرة الذاتية هى : ١ - قصة نفس ١٩٦٥ . ٢ - قصة عقل ١٩٨٣ . ٣ - حصاد السنين ١٩٩١ .

لذلك تزدوج فى الكتاب الإحالات إلى التراثين معا ، القديم والغربى ، ولكنها إلى التراث القديم أكثر ، فلاسفة وفقهاء وعلماء وأدباء وأنبياء ونحاة وفنانين ، ومحدثين . فالإحالات إلى التراث القديم تقريبا ضعف الإحالات إلى الغرب الحديث (٥٣ : ٢٩) . وتأتى فى مقدمة الإحالات إلى التراث القديم آدم (١٢) ثم الغزالى (٧) ثم ابن عربى (٦) ثم مسكويه وطه حسين (٥) ثم المعرى (٤) ثم الجاحظ وابن رشد والعقاد والمتنبى وابن سينا (٣) ثم الخليل وسيبويه والفارابى وابن جنى ومحمد عبده وحافظ إبراهيم وتوفيق الحكيم (٢) ثم زهير وابن المقفع ، وعنترة ، وأبو زيد الهلالى ، ومالك ، والشافعى وابن حنبل ، وأبو حنيفة ، والحجاج ، وجابر بن حيان ، وابن الهيثم ، واخوان الصفا ، وعبد القاهر ، والكندى ، وابن خلدون ، وقارون ، وحواء من القدماء ، والأفغانى ، والطهطاوى ، وأحمد لطفى السيد ، ومحمد حسين هيكل ، وسلامة موسى ، ومصطفى عبد الرازق ، ومحمد صادق الرافعى ، وأحمد شوقى ، وأحمد أمين ، ومحمد عبد الوهاب ، ونجيب محفوظ ، وصلاح طاهر ، وعرابى ، وعبد الناصر من المحدثين .

ومن التراث الغربى يذكر علماء وفلاسفة وأدباء ومؤرخون ويأتى نيوتن فى المقدمة (٩) ثم أبيلار ورسل (٥) ثم أفلاطون وأرسطو (٤) ثم هيجل وداروين (٣) ثم الملكة فكتوريا ووليم جيمس ، وجاليليو ، وشوبهنور ، ونيتشه ، وماركس ، وفرويد ، وشلى واليوت ، وكانط (٢) ثم بيكون ، وكروتشة ، وجويس ، وباوند ، واينشتين وأمرسون ، ونابليون ، وأرشميدس ، وهكسلى ، وبريستيد (١) ، ومن التراث الشرقى طاغور (٣) فالتراث القديم يمثله آدم والغزالى ، الأنبياء والصوفية ، والتراث الغربى يمثله نيوتن ورسل ، العلماء وفلاسفة العلم ، التحليليون والوضعيون المناطقة .

ومن التراث القديم يحال إلى عدة مؤلفات أكثر مما يحال إلى مؤلفات من التراث الغربى حوالى أربعة أضعاف (١٥ : ٤) . ويأتى القرآن فى المقدمة (٨) ثم «تهافت الفلاسفة» (٣) ، و «الخصائص» و «أهل الكهف» و «تهذيب الأخلاق» (٢) ثم «الأصول والغايات» ، و «الحيوان» ، و «شهر زاد» ، و «السلطان الحائر» ، و «فجر الإسلام» (١) ومن التراث الغربى يحال إلى «تاجر البندقية» ، و «يوليس» ، و«هاملت» ، و «فجر الضمير» (١) .

ويحيل المفكر الرائد إلى بعض مؤلفاته ، عربى بين ثقافتين آخر المجموعات (٣) ثم تجديد الفكر العربى (١) أول المجموعات .

والحقيقة أن «عربى بين ثقافتين» آخر مجموعة من المجموعات السبعة وعشرين التى جمع فيها المفكر الرائد مقالاته فى جريدة «الأهرام» منذ ١٩٧١ حتى ١٩٩١ قبل «حصاد السنين» ١٩٩١ بعام واحد ، وهو الجزء الثالث من سيرته الذاتية . ومن هنا تكمن أهميته لأنه قد يعبر عن آخر صياغة لما وصل إليه على مدى عشرين عاما . ولولا تعيين الكاتب رئيسا لتحرير مجلة «الفكر المعاصر» ثم كاتبا ضمن كوكبة جريدة «الأهرام» لما أعطى كل وقته لكتابة المقال ولاستمر فى تأليفه العلمى السابق . لقد كتب مؤلفات علمية رصينة قبل الثورة المصرية فى الأربعينيات وبعدها فى الخمسينيات والستينيات فى الحقبة الناصرية . ثم بدأ التحول إلى المقالات الصحفية فى أوائل السبعينيات منذ «تجديد الفكر العربى» ١٩٧١ فى الحقبة الساداتية الأولى ١٩٧١ - ١٩٨١ والثانية ١٩٨١ - ١٩٩١ . وكما لا يوجد فى الحقبة الأولى أية مجموعة لمقالات صحفية باستثناء القليل فإنه لا يوجد فى الحقبة الثانية أى كتاب واحد .[1] وإذا كان فى الحقبة الأولى قد تخرج على يديه جيل جديد من الأساتذة الباحثين الشبان ينتسب إلى نفس التيار أو إلى تيار آخر ففى الحقبة الثانية قرأته الجماهير العريضة . عود إلى مبدأ من «الأهرام» إلى «الرسالة» و «الثقافة» . حينئذ يكون السؤال : فى أى من الحقبتين وبأى من النوعين الأدبى كان المفكر الرائد أخلد ؟

ويضم «عربى بين ثقافتين» عدة مقالات صحفية ، الواحدة تلو الأخرى دون تصنيف فى أبواب وفصول أو حتى أرقام وكأنها مجموعة من الأفكار والخواطر المتتالية[2] . وقد يمتد الموضوع إلى أكثر من مقال[3] . ولا يوجد تاريخ نشر لها وإن كان مكان

---

(١) فى الحقبة الأولى ظهرت مجموعات مقالات مثل : ١- جنة العبيط ١٩٥١ . ٢ - شروق من الغرب ١٩٥١ . ٣ - أرض الأحلام ١٩٥٢ . ٤ - الثورة على الأبواب ١٩٥٥ . ٥ - قشور ولباب ١٩٥٧ . ٦ - فلسفة وفن ١٩٦٣ .

(٢) يضم «عربى بين ثقافتين» سبعة عشر مقالا غير مرقمة .

(٣) مثل «العروبة موقف» ، «العربى بين حاضره وماضيه» ، «فكر على فكر» (ثلاث مقالات) ، «من مواطن الضعف» ، «من إشعاعات التوحيد» ، «صورة مصغرة (مقالات) .

النشر معروفا وهى جريدة «الأهرام» اليومية . وتتفاوت من حيث الكم [١] . أكبرها «العربى بين حاضره وماضيه» مما يدل على أولوية الجبهة الأولى على الثانية . وهى مقالات أقرب إلى الثقافة العامة ، وإثارة الأذهان ، وتحريك الأفكار ، وإثارة جو ثقافى عام فى البلاد من خلال كبرى الصحف اليومية . هى مجموعة من الخواطر مرسلة ومكررة لشحذ الهمم والحث على التفكير دون بنية لموضوع من أجل خلق تيار عام مستنير من خلال الإعلام [٢] . هى أقرب إلى أحاديث الإذاعة الشفاهية ، مملاة ومسجلة وليست مكتوبة باليد لإثارة القراء ودفعهم إلى التفكير . هى أقرب إلى الانطباعات الشخصية نتيجة لقراءة أدبيات غربية عامة وليست دراسات علمية قائمة على تحقيق الفروض وإيجاد البراهين والأدلة الإحصائية . وازدواجية الثقافة موضوع رئيسى وهام فى الفكر العربى المعاصر يحتاج إلى أكثر من مقالات صحفية ، إلى دراسة موضوعية لاكتشاف بنية الموضوع . كما أنه فى حاجة إلى تحليل نصوص ووقائع كما هو الحال فى البحث العلمى الرصين . فالموضوع يتعالى أكثر من الانطباعات الشخصية والتأملات فى الحياة ومخاطبة القراء الأعزاء بأسلوب علمى دقيق ، وبمصطلحات فلسفية وعلمية يعلمها أهل الصنعة ، والمفكر الرائد من أهل الاختصاص . يتعامل المفكر مع الأفكار كأديب يعتمد على الوجدان وليس العقل ، والذوق وليس العلم ، والانطباع وليس التحليل . هو بحق أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء يعرض الفلسفة فى خطاب أدبى ، وينظر للشعر والشعراء وللأدب والفن .

---

(١) أكبرها «العربى بين حاضره وماضيه» (٤٧ ص) ثم «فكر على فكر» (٤٣ ص) ثم «هذا هو عصرنا» ، «من مواطن الضعف» ، «صورة مصغرة» (٢٩ ص) ثم «من إشعاعات التوحيد» (٢٨ ص) ثم «العربى اليوم غامت رؤيته» (٢٧ ص) ، ثم «صورة الإنسان» (١٦ ص) ثم «هذا الكاتب العربى» ، «أين نضع المبادىء» «مأزق حرج» ، «حياة قلقه» (١٥ ص) ثم «جسور عبرناها» ، «إرادات مبعثرة» ، «جمود الفكر . ما معناه ؟» «الثقافة العربية ، إلى أين ؟» (١٤ ص) .

(٢) «إنها طريقة التربية وطريقة التعليم ، وطريقة الإعلام فى الوطن العربى لو استنارت فأنارت لأضحى العربى الجديد عربيا حقا وجديدا حقا وفى شخصه يتواصل حاضره وماضيه «عربى بين ثقافتين» ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٩٠ ، ص ١٧٠ .

ومع ذلك حاول المفكر الرائد وضع مقدمة للكتاب تضع الأفكار المتتالية والخواطر المتتابعة فى إطارها وتجمع بين موضوعاته فى عدة أفكار رئيسية مع تاريخ كتابتها . ويجملها فى فكرتين : الأولى «المبادىء» التى هى عند العربى ثوابت لا تتغير ، وحقائق لا تقبل الجدل ، وعند الغربى فروض قابلة للتحقق مرهونة بمقدار ما تحققه من نتائج . والثانية النظرة العلمية إلى أوضاع الحياة . فالغرب حضارة علمية ، والعربى يستفيد من العلم الغربى ، يأخذ النتائج دون المقدمات ، رفضا لها أو تهكما عليه بأنه حصرم لا يغرى السعى إلى سبيله ، عجزا ورغبة أو دفاعا عن النفس وتعويضا عن الإحساس بالنقص . اتجه الغرب نحو الطبيعة مباشرة ونظّرها وحاول فهمها واكتشاف قوانينها . أما العربى فإنه عكف على الكتاب يشرحه ويؤوله .

ثانيا - المنهج والأسلوب

ولما كان المفكر الرائد أديبا فإنه يستعمل الأدب ، فن المقال الفلسفى كأداة للتعبير فيصبح الأسلوب لديه موضوعا فى جمال فريد ولغة سليمة يتحدث المفكر الرائد عن نفسه بضمير الغائب وليس بضمير المتكلم . فيتحدث عن هذا المؤلف ، وهذا الكاتب ، وهذا الكاتب العربى ، وعن كاتب هذه الكلمات وعن كاتب هذه السطور . بل أنه يشير إلى نفسه فى عنوان المقال الأول «هذا الكاتب العربى» [1] ويسأل نفسه فى سؤال وجواب وحوار مع النفس . ويسأل الخيال [2] . ويتحول ضمير الغائب إلى ضمير المتكلم فى سيرة ذاتية واسترجاع للذكريات . «عربى بين ثقافتين» كتاب لا ينفصل موضوعيا وليس فقط تاريخيا عن السيرة الذاتية لصاحبه . يتحدث عن شبابه الباكر حتى انتصاف العقد التاسع من عمره ، ويسترجع الذكريات ، ويعيد تأكيد المواقف المعلنة من قبل . فالانفتاح على الثقافتين ظل موقفا واحدا له طوال سنوات العمر بالرغم من اختلاف أسلوب التلقى لهما . لذلك يتحدث بضمير المتكلم المفرد ،

---

(١) هذا المؤلف ، عربى بين ثقافتين ص ٥ ، ٨ ، ٩ ، هذا الكاتب ص ١٠ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٤٠ ، ٥٧ ، ٦٤ ، ٧٧ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٣ ، ١٢٠ ، ١٤٣ ، ١٨٩ ، ٢١٣ ، ٢٢٩ ، ٣٩١ ، هذا الكاتب العربى ص ١٠ - ٢٤ ، ٣٤١ ، كاتب هذه الكلمات ص ٦٣ ، كاتب هذه السطور ص ١٣٥ ، وعاد الشاب إلى بيته ص ٢١٦ .

(٢) عربى بين ثقافتين ، ص ٢٩٩ - ٣١٣ .

قراءة على قراءة ، وتأويلا لنص قديم واسترجاع للذكريات [1] . وفى «العربى بين حاضره وماضيه» بدأ يسترجع مقالا كتبه فى ١٩٥٠ بعنوان «نشر القديم» ليعيد قراءاته بعد أربعين عاما تقريبا مما يدل على تكرار نفس الأفكار دون جديد . وقد نشر فى «جنة العبيط» ١٩٥١ وأعيد نشره فى «الكوميديا الأرضية» ١٩٨٣ . والفرق بين الفترتين هو درجة إطلاق الحكم ، حكم مطلق أولا وحكم مقيد ثانيا . والروح العلمية ترفع من إطلاق الأحكام . وإذا كان المفكر قادرا على أن يحاور نفسه ، حوارا بين ابن الأربعين ورجل الثمانين ، فإنه قادرا أيضا على الحوار مع غيره وحوار الآخرين معه . يستحسن ويستنتج . لا يستحسن على طول الخط مما يدل على قدرته على نقد الذات . كما يقص حكاية وقعت له فى القاهرة ١٩٥٠ على مائدة غذاء فى صحبة إنجليزى وينتهى منها إلى الإنسان الفرد الذى يساوى غيره فى الإنسانية [2] . كما يسترجع الذكريات من طفولته المبكرة فى المقال الأول عن درس الترجمة فى السنة الثانية الابتدائية وأهمية الذوق العربى فى اللغة وإدراك التطابق بين النص الإنجليزى والترجمة العربية .

ويعترف المفكر الرائد أنه كان لفترة طويلة صاحب ثقافة واحدة كمهنة تمارس فى الجامعات والمدارس وهى الثقافة الغربية . ولم يكن يتعامل مع الثقافة العربية إلا كهاو للأدب العربى عامة ودواوين الشعر خاصة ، إرضاء للذوق الفنى وإشباعا لفطرة تعشق الفن . وفى منتصف العمر أدرك الهوة بين المهنة والهواية ، وأراد عدل كفتى الميزان ، وأن يحول الهواية إلى علم وقراءة حضارة للعصر ، وهى حضارة الغرب العلمية ، فى تراث الأسلاف الذى ولى زمانه ، حفاظا على جوهر الحضارة الأولى وبحثا عنه فى الحضارة الثانية . الحضارة الغربية هو الأصل والحضارة العربية هو الفرع . الأولى المعيار والمقياس ، والثانية المعار والمقيس .

---

(١) الحث علىّ الرغبة فى أن أبحث عن ذلك المقال القديم الذى كتبته منذ أربعين عام» ص ١٢٤ ص ١٣١ - ١٣٥ رجع كاتب هذه السطور وهو فى ثمانينيات العمر إلى شىء كتبه وهو فى أوائل الأربعينيات ، ص ١٣٥ .

(٢) عربى بين ثقافتين ، ص ٣٦٠ - ٣٦٤ .

هناك إذن اتصال فى فكر المؤلف وحياته قبل ١٩٧١ وبعدها ، قبل إعارته إلى الكويت واكتشاف المكتبة العربية العامة ، وبعده عن مكتبته الغربية الخاصة . ولولا هذا العرض التاريخى ما بحث عن جوهر الحضارة الغربية العلمية فى حضارتنا العربية الإسلامية . فى المرحلة الأولى عرف المنهج والرؤية والاختيار . وفى المرحلة الثانية طبق المنهج والرؤية والاختيار فى حضارة أخرى . الموقف واحد ، ولكن الذى تغير هى مادة التحليل وموضوع الدرس . لم ينقلب المفكر على نفسه ، ولم يغيّر مواقفه ، ولم يتحول من وضعى منطقى إلى تراثى إسلامى ظل فى موقف واحد العلم والحرية نموذجى الغرب . يبحث عنهما فى التراث القديم فلا يجد إلا الدين والقهر .

ويستعمل المفكر الرائد منهج تحليل التجارب الذاتية ، الفردية والمشتركة بينه وبين القارىء لوصفها والانتهاء إلى نفس النتائج فى سيرة ذاتية واستئنافا لها مثل تحليل الحديث الذى جرى بينه وبين صديقين له . [1] لذلك يخاطب القارىء لأن الفكر علاقة شخصية بين الكاتب والقارىء ويناجى القارىء ويناديه «يا ولدى» ويطالبه بالنظر حوله . ويتوحد معه فى ضمير المتكلم الجمع فى سيرة واحدة [2] .

والأفكار واضحة . وأحيانا يصل الوضوح إلى الحد الأقصى ، الوضوح المطلق والبداهة الأولى التى يتفق عليها الجميع ، ولا يختلف عليها اثنان ، فلا يحتاج إلى شرح أو توضيح . وإذا زاد التوضيح أصبح تكرارا وسأمة وسذاجة ومللا [3] . يكتب صفحات بأكملها لتبرير التعامل مع التراث كذاكرة للأمة ، تراث قديم مازال قابعا فى وجدان العصر والذى كثيرا ما تم التعبير عنه فى «التراث والتجديد» وفى عديد من كتابات المعاصرين مثل « نحن والتراث» ، بل اعتمادا على شيلى واليوت . وشرح

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢١٤ - ٢١٥ .

(٢) وذكرت للقارىء ، ص ١٣ ، ١٦ ، ٢٨ ، ٧٥ ، ١٠٧ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٢٣ ، ٣٥٠ . وسوف أعرضها على القارىء ص ٢١٤ وربما تساءل قارىء هامسا لنفسه ص ١٠٧ لا تقنط يا ولدى من رحمة الله ، ص ٢٥٧ لا يا ولدى لا تقنط من رحمة الله ص ٢٥٨ انظر حولك بعيون نزيهة ص ١٠٧ تعالوا نبدأ طريقنا معا من بدايته ص ٢٥ .

(٣) وسنزيد الأمر إيضاحا فى حديثنا الآتى بإذن الله «عربى بين ثقافتين» ، ص ١٩٩ وأزيد الأمر وضوحا وتوضيحا ، ص ١٤٣ .

الوحدانيـة لا يحتـاج إلى شـرح [1] . ولمزيد مـن الشـرح يضـرب المفكر الرائد الأمـثلة التوضيـحية لتوضيـح الواضح مثل اقتباسنا من الغرب انتقاء كالرجل الذى يدخل محل الثياب المزدحم ويقيس ما يحتاجه منه [2] ويستعمل أسلوب التشبيه لإظهار قدراته الأدبية وأحاديثه العامة ومقدرته على الإفهام والتبسيط لطلبة المدارس وللعامة . فالتراث محيط واسع ، مهمة الباحث معرفة كيفية الاقتراب منه وعبوره [3] . ويتبع أحيانا أسلوب القدماء فى تخيل الاعتراض مسبقا والرد عليه [4] . وإذا كان المثل الأعلى للمفكر الرائد هى الفكرة المجردة أو التصور فكيف يضرب الأمثال للتعبير عن الصورى المجرد بالحسى المفرد ؟

وقد يصل حد التوضيح والشرح إلى درجة الإسهاب والتطويل والإعادة والتكرار كما هو الحال فى موضوع الأسماء التى منحها الله آدم [5] . يسهب المفكر الرائد فى عرض الأفكار ويطيل ويكرر مثل معلم الصبية ومدرس الفصل حتى تصل الفكرة فى أوضح صورة وبأسهل أسلوب . وهى قدرة لا يجاريها فيه أحد . يفترض أن القارىء لا يعلم شيئا ، وأن الفكرة غامضة فى حاجة إلى شرح . ويصل الشرح والإسهاب إلى حد الضيق وتمنى الغموض وعشق الاشتباه الذى يبعث على التفكير . وكيف يتم توضيح الواضح ، وشرح المشروح ؟ ويبدو أن خريج مدرسة المعلمين العليا ١٩٣٠ هو الذى طغى على المفكر والفيلسوف . ويمكن تجاوز الإسهاب فى العرض وتكرار الأفكار بترقيمها وتركيزها حتى تتحول إلى معادلات رياضية كما فعل سبينوزا وكما حاول أن يقوم بذلك فى اخر مقال «صورة مصغرة» وترقيم الخلاصة فى تسعة أفكار بهذه الطريقة يمكن استخلاص السكر من الماء بطريقة التركيز وليس ذوبان قليل من السكر فى كثير من الماء . الأفكار مكررة فى ثنايا الكتاب . بل هى نفس الأفكار المطروحة منذ «تجديد الفكر العربى» ١٩٧١ حتى «حصاد السنين» ١٩٩١ على مدى عشرين عاما

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٥٠ - ٢٥٥ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣١٤ .

(٣) المصدر السابق ومن هذا الشرح التمهيدى ، ص ٣١٣ ، ٣٣٤ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١١٠ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٢٧٩ ، ٢٨٠ .

حتى يكاد القارىء المتابع لصدور المجموعات على التوالى أن يحفظها لكثرة تكرارها . فالحلقات الثلاثة ، إدراك العالم بالحس الخارجى ثم عالم البواطن والغرائز والقيم ثم السلوك الخارجى يتكرر فى المقال الأول «هذا الكاتب العربى» وفى المقال الثانى «أين نضع هذه المبادىء وأيضا خلال باقى المقالات [1] . وتتكرر فكرة ثبات المبادىء عند العربى والتغير والتطور عند الأوربى مما جعل العربى أخلاقيا والأوربى علميا [2] . وكذلك تتكرر أفكار وثنائيات الغرب والشرق ، العقل والوجدان قراءة الأوربى الطبيعية مباشرة وقراءة العربى الكتاب ، الغرب يبدع العلم والعربى يستهلكه ، هم العلماء ونحن الأدباء ، وأن الحياة الثقافية أضعف ما لدينا ، وأن أهم حدثين فى القرن العشرين الحربان الأوربيتان الأولى ١٩١٤ - ١٩١٨ والثانية ١٩٣٩ - ١٩٤٥ وأن واجب العربى الجمع بين الثقافتين [3] . ويشعر المفكر الرائد نفسه بالاستقرار فيحيل إلى ما سلف وإلى الحديث السابق والحديث الماضى ويدرك القارىء والاستطراد والشطح ، ويحاول المؤلف الرد عليه بالاعتراف به [4] .

وأحيانا تظهر بعض أفكار العصر الوسيط مثل تقسيم قوى النفس ومراحل الإدراك إلى الحس كوسيلة لإدراك العالم ثم المؤثرات النفسية بما فيها من غرائز وميول ومشاعر وقيم ثم السلوك وفقا للإدراك الخارجى الأول أو الإدراك الباطنى الثانى ثم السلوك والتنفيذ . وكذلك قسمة مقومات الحياة إلى مادية كالغذاء والنسل ، ووجدانية

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٥ - ١٦ ص ٢٥ - ٣٣ ص ٣٩ ، ١٤١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٦ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٤١ ص ٧١ ص ٣٠٧ ص ٨٩ ص ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٩١ ، ٣٥٢ ، ص ١٩٩ - ٢٠١ ص ٢٩١ ص ١٤ - ١٨ ص ٣٩ - ٤٥ ص ٣٣٨ ص ٧٩ .

(٤) ونستطيع أن نستطرد فى ضرب الأمثلة ، المصدر السابق ، ص ٣٩٥ ولن نستطرد أكثر من هذا ، ص ٩٩ علىّ رسلك يا أخانا فقد شطحت بنا شطحا لا يضل ولا يهدى ، ص ٤٥ فيما أسلفناه ، ص ٨٠ إلى ما سلف ، ص ٣٩ كما أسلفنا ، ص ٤٠٣ وعلى ضوء هذا الرأى الذى أسلفناه ، ص ٤١٢ وقد أسلفنا لك القول ، ص ٢٢١ على النحو الذى أسلفناه وشرحناه ، ص ٢٥٣ ختمنا حديثنا السابق ، ص ٥٤ كنا فى حديث مضى ، ص ١٧١ عرضنا فى حديثنا السابق ، ص ١٨٥ وهنا نعرج بالحديث إلى ، ص ١٠٢ عرضنا فى حديثنا الماضى صورة نبين بها للقارئ أن ... ، ص ١٩٩ كما قلت ، ص ٨٤ وما علاقة هذا كله بسؤالنا الذى طرحناه أخيرا ، ص ١٦١ .

كالمحبة والكراهية ووجودية مثل حب البقاء . ويحيل إلى صلة العقل بالإيمان ، أومن أولا ثم أعلم ثانيا فى العصر الوسيط ، وأعلم أولا ثم أومن ثانيا عند ابيلار فى العصر الحديث ، ومثلها توما الاكوينى ، العقل ثم الإيمان ثم عقل الإيمان . وتتراءى مشكلة الكليات فى العصر الوسيط وراء شرح آية «وعلم آدم الأسماء كلها» ، الأسماء هى الأنواع وليس المفردات ضد جمود الفكر [1] . فالله أمد آدم بجهاز اللغة وربما علمه العقل وهو ما عرضه القدماء هل اللغة توقيف أم اصطلاح . فاللغة استعداد فطرى كما تظهر هذه الأفكار الشائعة المعروفة فى ثقافة الجماهير والتى لطول الفتها تجد قبولا عند الناس وهوى فى نفوسهم وذلك مثل التصور الشعبى المألوف للدين أنه علاقة وجدانية بين الإنسان والله تخرج عن دائرة العلم . كما يستعمل المفكر لازمة و «الله أعلم» تكشف عن ولاء وجدانى للدين قدر الولاء العقل للعلم [2] .

ثالثا - سلب الأنا

«عربى بين ثقافتين» كتاب يضع أساسا العلاقة بين الأنا والآخر ، بين الثقافة العربية والثقافة الغربية . ويحدد هذه العلاقة على أنها علاقة بين السلب والإيجاب . فالأنا سلب والآخر إيجاب . ليس عند الأنا إيجاب إلا فيما ندر وليس عند الآخر سلب إلا فيما ندر . ويزيد سلب الأنا على إيجاب الأخر مما يدفع على التشاؤم ويبعث على الضيق ، كراهية النفس وحب الآخر . سلب الأنا ما يقرب العشرين وإيجاب الآخر ما يقرب العشر . فلكى تلحق الأنا بالآخر عليها بالتخلى عن العشرين سلبا وتمثل العشر إيجابا وأن تقطع الثلاثين خطوة وألا تصاب بالصدمة الحضارية والشلل الحضارى .

١ - ويمثل المقال الخامس «العربى بين حاضره وماضيه» علاقة الأنا بذاتها وحتى فى هذا الجزء يظهر الآخر باعتباره نموذجا يحتذى به فى حاضر الأنا . واستمرار الأنا فى التاريخ عبر العواصف والأحداث والتقلبات يشبه أدله خلود النفس عند ابن سينا ، ثبات عبر تحولات الجسد ومراحل العمر مع أن المفكر الرائد ينقد الثابت دفاعا عن المتحول . ومع ذلك نشأ الفكر العربى المعاصر فى حوار مع القدماء وبالنظر إلى التراث ، طه حسين مع الشعر القديم ، ومصطفى عبدالرازق مع أصول الفقه القديم ، وعباس

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٤٩ ص ٢٦٦ - ٢٦٧ ص ٢٧١ - ٢٨٤ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٦ .

العقاد مع تاريخ البطولات القديم ، ومصطفى صادق الرافعى مع أهل السلف من القدماء ، وأحمد شوقى مع فحول الشعر العربى القديم وتوفيق الحكيم مع أهل الكهف وشهر زاد والسلطان الحائر . لا فرق إذن بين القديم والجديد ، بين التراث والتجديد دون تقديس للسلف ودون انبهار بالغرب . وهو موقف كل الباحثين الوطنيين لولا ميل الكفة عند المفكر الرائد لصالح الغرب على حساب التراث . ويعجب بأصحاب التراث وحملته ، بروح الجدية والوقار والضمير الحى لديهم ، والحقيقة أن التراث ليس كلا واحدا . به العقلانى واللاعقلانى العلمى والخرافى ، القهرى والتحررى ، التسلطى والشعبى .. الخ . وما يستدعى منه ، تحقيقا للتواصل بين الماضى والحاضر ، هو ما يحقق مطالب العصر ، العقل والعلم والتحرر . فرفض التراث أو قبوله مشروط بتجديد أى تراث ، رفض الضار وقبول النافع ، رفض السحر والخرافة والشعوذة والقهر والتسلط وقبول العقل والعلم والحرية . صحيح أن خطب الحجاج حين القهر والطغيان ولكن هناك أيضا خطب على بن أبى طالب والفقهاء الذين وقفوا ضد الحكام . هناك أدبيات طاعة الحكام كما هناك أدبيات الخروج على الحاكم الظالم . واختزال الخطاب السياسى كله إلى خطاب الحجاج ظلم للتراث وتمهيد للخطاب السياسى الغربى باعتباره هو الخطاب الوحيد فى الحرية . التراث إذن لفظ متشابه ، وكذلك الماضى . فالتراث تراثان ، تراث الحاكم وتراث المحكوم [1]. والماضى ماضيان ، ماضى القهر وماضى الحرية . قد توجد فى الماضى حلول المشكلات إذا كان الماضى هو ماضى العلم والحرية فما يصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أولها [2]. وللتاريخ قوانينه الثابتة وكذلك قيام المجتمعات ونهوضها . لا معنى ذلك الرجوع إلى الماضى ، بل اتباع نفس الوسائل التى نهضت بالأمة فى الماضى والقادرة على النهوض بها فى الحاضر ، التوحيد بين الوحى والعقل والطبيعة لإنشاء العلم ، والتوحيد بين الوحى والحرية الفردية والعدالة الاجتماعية لإنشاء مجتمع الحرية والديمقراطية [3] . وتظهر دعوة العودة إلى التراث فى لحظات

---

(١) انظر دراستنا : تراث السلطة وتراث المعارضة فى : هموم الفكر والوطن جـ ١ ، التراث والعصر والحداثة ، دار قباء ، القاهرة ١٩٩٨ .

(٢) زكى نجيب المصدر السابق ، ص ١٤٨ .

(٣) تفتح دفاتر الماضى بحثا عن حلول لمشكلاتنا على غرار ما حلت به مشكلات الأوائل . ومن هذا الأساس المغلوط يتحتم أن تكثر فى حياتنا الحاضرة أغلاط تنحرف بها عن سواء السبيل ، المصدر السابق ، ص ١٥٣ .

الضعف والهزيمة تأكيدا على وجود الأمة . فالثقافة تعويض عن السياسة . كما أن التشبث بالهوية رد فعل على الضياع فى الآخر . ومن ثم فانتشار التراث نحو السلب دون الإيجاب رد الكل إلى الجزء . ليس فقط خطأ فى المنطق بل اغترابا فى الموقف الحضارى ثقة أقل فى النفس وثقة أكثر فى الآخر .

٢ - ليس الغرض من إحياء التراث الدفاع عنه وكأنه غاية فى ذاته بل لتحريك البواعث وتنشيط القوالب الذهنية ، وتحويل ثقافة الجماهير إلى ما يعادل الأيديولوجية السياسية كحامل لمشروعها القومى . فلا خير إذن من اعتبار إحياء التراث مشروعا قوميا أو واجبا وطنيا بهذا المعنى . ولا فرق بين البداية بالقديم والبداية بالجديد . الماضى معاش فى الحاضر ، والحاضر بوتقة للماضى . إنما هو تقابل مصطنع بين فريقين ، السلفيين والعلمانيين صراعا على السلطة ، والدولة تستعمل هذا الفريق ضد الفريق الآخر مرة ، وهذا الفريق الثانى ضد الفريق الأول مرة أخرى حتى يستتب لها الأمر وتضعف جناحى المعارضة الرئيسيين فى الأمة .

٣ - ويعيب المفكر الرائد على التراث كثرته الذى أفقدته توازنه . والحقيقة أن هذه الكثرة ينتظمها نسق للعلوم ومحكومة به ؛ سماه الفارابى «إحصاء العلوم» وابن سينا » فى أقسام العلوم العقلية ، فالعلوم إما عقلية خالصة رياضية مثل الحساب والجبر والهندسة والفلك والموسيقى ، أو طبيعية مثل الطب والصيدلة ، والطبيعة والكيمياء ، والنبات والحيوان ، والمعادن ، أو إنسانية مثل اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ . وإما نقلية خالصة مثل القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه أو عقلية نقلية وهى أصول الدين وأصول الفقه والحكمة والتصوف . وكان القدماء يجمعون العلم ويحفظونه ويبدعون فيه ويطورونه فى آن واحد . وكان العلم مشروعا حضاريا عاما يساهم فيه الجميع بصرف النظر عن أشخاص العلماء كان العلم موسوعيا شاملا كما كان الحال فى العصر الوسيط الغربى حتى هيجل وكومت وداروين قبل تخصصات القرن العشرين التى أضرت بالعلم كوجهة نظر شاملة فى الحياة والكون [١] .

٤ - كما يعيب عليه عدم صلاحيته للعصر مثل النقاش حول «قنبلة» أم قنبرة» . والبحث عن النقاء اللغوى من مقومات الأمة . ولا يتفرد العرب فى ذلك عن الألمان

---

(١) حسن حنفى : التراث والتجديد ، أعادة أبناء العلوم ، المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

أو الإنجليز أو الفرنسيين فى الحرص على نقاء اللغة . فاللغة ضمير الأمة . كما أن النشر يعقبه إعادة بناء وتصفية وتنقية . وهو طبيعى فى تطور كل الشعوب . وقد بدأت النهضة الأوربية بنشر التراث اليونانى القديم نشرات علمية محققة .

٥ - ليس التراث كله شرحا على المتون وتخريجا على الشروح . حيث ذلك فى العصور المتأخرة فحسب بعد ابن خلدون عندما بدأت الحضارة تعيش على ذاتها ، وتجتر مخزونها مثل جمل الصحراء ، حفاظا عليه من الضياع وبعد أن خف الدافع الإبداعى الذى كان فى الفترة الأولى للحضارة الإسلامية التى أرخ لها ابن خلدون . هناك المتون نفسها التى مازالت قيد النشر . واختزال التراث كله إلى شروح وتخريجات اختزال للتاريخ ، وقراءة للقرون السبعة الأولى من خلال القرون السبعة التالية . كما أن الشرح ليس كله سلب ، فهناك القراءة والتأويل كما فعل ابن رشد فى شروحه على أرسطو من أجل العودة إلى النص الأول وتخليصه من سوء تأويل الشراح ، يونان ومسلمين حتى عده الأوربيون «الشارح الأعظم» [(١)] . ثم يعمم المفكر الرائد هذا الحكم ليس فقط على كل التراث بل أيضا على الفكر العربى المعاصر كله ووصفه بأنه «فكر على فكر» [(٢)] . ففكر الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد فكر إسلامى على الفكر اليونانى ، وهو ما ينطبق على المفكر الرائد نفسه ، أن فكره فكر على فكر ، فكر على رسل وهيوم والمنطق الوضعى وجابر بن حيان . وهذه هى علوم القراءة والتأويل . فالفكر الغربى نفسه فكر على فكر اسبينوزا ومالبرانش وليبنتز على ديكارت ، وفشته وهيجل وشلينج وشوبنهور على كانط ، وماركس وفيور باخ وشترنر وشتراوس على هيجل . وسارتر وميرلوبونتى وجابرييل مارسل وهيدجر على هو سرل ، ورسل وأير على هيوم وليبنتز وتاريخ الفلسفة الغربية وحكمة الغرب والتوسر على ماركس وماذا عن التنظير الأول للشافعى أصول الفقه ، والخليل بن أحمد للعروض وسيبويه للنحو ، الفكر الإبداعى الخالص الذى يقوم على التنظير المباشر ؟ وماذا عن مناهج الألباب للطهطاوى كنموذج ومثل ؟ إن جعل الفكر العربى كله مجرد تعليق على فكرة سلفية أو فكرة غربية هو خلط بين التعليق والمصدر أو الجبهة ، التراث القديم

(١) عربى بين ثقافتين ، ص ٣١١ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٢٨٥ - ٢٢٧ .

والتراث الغربى . والمفكر الرائد نفسه علق على جابر بن حيان كما علق على هيوم ورسل . تلك طبيعة الموقف الحضارى . ومن ثم هى معركة زائفة ، هل هناك فلاسفة عرب ؟ هل لدينا فلاسفة ؟ نتصور الفلسفة على أنها نسق وأنه الفيلسوف صاحب نسق مثل كانط وهيجل مع أن الفكر العربى فى معركة النهضة يحاول نقد القديم وقراءة نفسه فى مرآة الآخر ، ويقاوم الاحتلال والقهر والفقر والتجزئة واللامبالاة فى الواقع . وكان الفكر الغربى فى عصر النهضة مثل الفكر العربى فى عصر النهضة بلا أنساق فلسفية .

٦ - ويثنى المفكر الرائد على التراث اللغوى . فاللغة وسيلة الربط بين البشر . ليست فقط تلقينا بل محملة بالإبداع حتى لدى الأطفال كما لاحظ تشومسكى . تنبع من فطرة الإنسان . لذلك سيظل المستشرق مستشرقا غريبا على اللغة العربية فى طريقة التعبير كما قال أحدهم شاكرا أحمد أمين على «فجر الإسلام» نفعنا الله بغزارة علمكم [١] . ولكن التراث كله ليس مجرد تعريفات نحوية مثل تعريف أداة الشرط «إذا» بأنها «ظرف لما يستقبل من الزمان ، خافض لشرطه ، منصوب بجوابه» فتلك صياغة القدماء التى لا تلزم اجتهادات المحدثين . وبدلا من السخرية منها يمكن إيجاد البديل المعاصر عنها [٢] .

٧ - ويعرض المفكر الرائد بعض الأفكار من الفلسفة الغربية ثم يسقطها على التراث لاختبار وجودها أو غيابها مثل القيم الثلاث : الحق ، والخير والجمال [٣] . ويجد لابن عربى كتابا بعنوان «الجمال والجلال» ولكن ليس بالمعنى الكانطى ، الجمال الحسى المادى ، والجلال الروحى المعنوى ، بل معنى آخر ، الجمال هو النعيم ، والجلال هو العذاب ، وكأن كانط على حق فمعناه هو المعيار ، وابن عربى على باطل فمعناه هو المعار . ويقصد ابن عربى أن النعيم حسى مادى وأن العذاب روحى معنوى . ومن ثم يكون الجلال أعظم من الجمال ، وهو نفس المعنى الذى

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٥٠ .
(٢) المصدر السابق ، ص ١٤٦ - ١٥٠ .
(٣) المصدر السابق ، ص ٢٨ .

يقصده كانط والذى عرضه أيضا الجرجانى فى «التعريفات» ، وكان المقصود تعميق كانط وتسطيح ابن عربى ، رفع كانط وخفض ابن عربى فى جدل السلب والإيجاب ، بين الأنا والآخر (١) .

٨ - والربط بين الأفكار والبيئة الجغرافية معروف ومشهود له منذ ابن خلدون ومونتسكيو وعلى ما هو معروف فى علم اجتماع الثقافة بل وفى الماركسية إرجاعا للأفكار إلى ظروف نشأتها فى بيئتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بما فى ذلك ظروف البيئة . وعيب هذا المنهج الوقوع فى الرد التاريخى أو الاختزال الجغرافى . صحيح أن التوحيد يعبر عن امتداد الصحراء اللانهائى ولكن اللانهائية أيضا بنية ذهنية تظهر فى الرياضيات كما تظهر فى الفن العربى ، تكرار الوحدات الرياضية إلى ما لا نهاية ضد التجسيم والتشبيه وحدود الحس وثقل المادة كما هو الحال فى الوعى الأوربى . هذا التحرر الفكرى والاتجاه نحو اللانهائى جعل العرب يبتكرون الصفر وعلم الجبر . وقد ظهرت فكرة اللانهائية أيضا عند الفلاسفة الغربيين الذين يأتون من المناطق الخضراء والجبلية بحدود الأنهار والمحيطات عند ديكارت واسبينوزا وكانط وهيجل . كما انتشر الإسلام فى ربوع أفريقيا وآسيا وفى المناطق الاستوائية حيث المياه والأحراش والغابات . كما ظهر التجسيم والتشبيه فى الصحراء فى عبادة الأوثان ولدى سكان جزر المحيطات حيث لانهائية المياه .

٩ - صحيح أن التطبيق غاية العلم ، وأن العمل نتيجة طبيعية للنظر ، ولكن التطبيق لا يعنى فقط التطبيق الآلى ، فهذا مفهوم ضيق للتطبيق . إنما وحدة النظر والعمل أساس تراثنا القديم فى الكلام والفلسفة والتصوف والأصول . ومن ثم الحكم عليه بأنه غير صالح للتطبيق إنما هو تطبيق لمفهوم ضيق للتطبيق ، وهو التنفيذ الآلى الفعلى على مفهوم أوسع وهو التعمق العملى . وكما يمكن القول بأن الإيمان لدينا لفظى دون عمل وأن العمل فى الغرب ، يمكن القول أيضا بأن من لا عمل له لا إيمان له ، وأن العمل جوهر الإيمان ، وأن الغرب أيضا يقول ما لا يفعل ويفعل ما لا يقول . والمرأة الكادحة التى هاجر عائلها والعامل ، والفلاح ، يعملون ليل نهار . وإن كان صحيحا

---

(١) المصدر السابق ، ص ٣٠ - ٣١ .

فقد نبه عليه كثير من المصلحين كما كتب محمد عبده «ما أكثر القول وأقل العمل !» ومازالت البيروقراطية فى الغرب حتى فى أعتى الدول الرأسمالية مثل أمريكا واليابان عائقا على الإنتاج والمبادرات الفردية .

١٠ - ولا يعنى تقديس الأفكار جعلها خارج محك النقد والتحليل والتطوير والتغيير . إنما هى سمة المجتمع التقليدى لدى كل الشعوب فى لحظات تاريخية محددة . ويضرب المفكر الرائد المثل على تقديس الأفكار ببعض الاختيارات السياسية فى الحقبة الناصرية ، وقد كان من مفكريها فى «الفكر المعاصر» ، مثل القطاع العام ، والإصلاح الزراعى ، والصراع الاجتماعى ، وفرق بين الفكرة والاختيار السياسى . الأولى لها صدقها فى ذاتها والثانية ضرورة مصلحية . وفى كل ثقافة سياسية هناك أيضا نوع من تقديس الأفكار مثل الحرية والديموقراطية وحقوق الإنسان والنظام الجمهورى فى أمريكا وفرنسا على سبيل المثال ، وهى نوع من الثوابت فى الشخصية القومية . ولا يتفرد بذلك العرب وحدهم .

١١ - وتتجلى القسوة على الذات فى اتهام النفس بأن أضعف جانب فى حياتنا هى الثقافة والفكر العربى المعاصر [١] . وماذا عن مناهج الألباب «للطهطاوى وطبائع الاستبداد «للكواكبى» و «تجديد التفكير الدينى» لإقبال و «رسالة التوحيد» لمحمد عبده و «الجوانية» لعثمان أمين و «تجديد الفكر العربى» للمفكر الرائد نفسه ، ولأجيال لاحقه «الأيديولوجية العربية المعاصرة» للعروى ، و «التراث والتجديد» ،

---

(١) شىء كهذا هو ما نعنيه بالحياة الفكرية وهى الحياة التى تقول عنها أنها أضعف الجوانب الثقافية جميعا فى الوطن العربى «عربى بين ثقافتين ، ص ٢٩١» أما الجانب الفكرى فهو من الفقر بحيث إذا أردت أن نتعقب ما يصح تسميته بالفكر العربى فى عصرنا هذا فربما عدت من رحلتك خاوى الوفاض أو عدت بذلك الوفاض وليس به إلا قليل يسهل عليك أن تهمله دون أن يكون فى إهمالك له خيانة ، ص ١٩٧ والفكر العربى من حياتنا الثقافية الراهنة هو أضعف مواطن الضعف من تلك الحياة ما يصادفه المتعقب للناتج الفكرى فى الوطن العربى اليوم هو أن يرى هزيلا يطاول بهزاله شمم الجبال واهما بأنه قد جاوز ذراها . الحياة الثقافية قوامها يتضمن علما وأدبا وفنا وفلسفة ومجموعة من الأفكار التى تحمل فى جوفها ضوابط هاوية لما هو أمثل . ومعظم هذه الأفكار الأساسية مستمد من الدين . وقد بينا كيف جعلناها أضعف الجوانب فى بنياننا الثقافى ، ص ١٩٩ «حياتنا الفكرية هى أضعف جزء فى البنيان الثقافى الذى نحيا فى غرفه وأبهائه» ، ص ٢١٣ .

ونقد العقل العربى للجابرى وغيرهم ؟ ولماذا تعذيب الذات وجلدها وإحساسها بالدونية أمام الآخر ؟ إن طبيعة الفكر العربى المعاصر فى لحظته التاريخية الراهنة ومنذ فجر النهضة العربية فى القرن الماضى أنه فكر وأدب وصحافة وسياسة واجتماع وقانون وأخلاق وفن نظرا لمواكبته لنهضة المجتمع العربى الشاملة ونقله من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى . وإذا كنا قد وصلنا إلى حد من الفقر الثقافى لا يسمح بأن يكون لنا أى أثر فى توجيه التيارات الفكرية فى العالم فلماذا هذا الضرب المستمر للمنطقة العربية الإسلامية ؟ إذ لا توجد منطقة تهاجم كل يوم وتشوه ثقافتها مثل هذه المنطقة . ولا يوجد عداء للغرب قدر عدائه للعروبة والإسلام بعد سقوط الاتحاد السوفيتى والمنظومة الاشتراكية ، بل أنه يمكن القول عكس ذلك بأنه لا توجد منطقة فى العالم بها فورة ثقافية وحمية فكرية وإبداع أدبى قدر وجودها فى العالم العربى الإسلامى بجناحيه الأفريقى والآسيوى .

١٢ - وفى بحث أسباب الضعف فى الأمة العربية التى تمنع الأمة العربية أن تكون أمة دون أن يكون فى السؤال أية مزايدة عليها وعلى ما هو موجود بالفعل فيها فإن المقارنة ستتم مع الولايات المتحدة وكندا واستراليا ونيوزيلانده فى القرون الثلاثة الأخيرة . والمماثلة مستحيلة . فهذه الشعوب ليس لها تاريخ وبدأت من الصفر من مجموعة من المهاجرين بعد استئصال الشعوب الأصلية فيها . لم يحط بها الاستعمار بل هو الاستعمار الذى أحاط بغيره . فالمماثلة التاريخية مستحيلة . وإنجاز التحرر الوطنى والاستقلال السياسى عندنا إنجاز ضخم فى هذا القرن فى مقابل إنجاز الغرب الاستعمارى فى القرن الماضى [١] .

١٣ - ومن أسباب الضعف فى حياتنا الثقافية غياب فكرة الحرية فى الحياة العربية بالمعنى الحديث وليس بمعنى الحر فى مقابل العبد ، بالإضافة إلى الحاجة إلى ضوابط واضحة للصواب والخطأ . والحقيقة أن حرية الفكر وحق الاختلاف ، وحرية الأفعال كلها أفكار واردة فى التراث الفقهى والكلامى الاعتزالى وليس فقط المعنى اللفظى المذكور . كما أنه لا توجد ثقافة بها معايير الصواب والخطأ سميت بألفاظ

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٩٩ .

القدماء الحلال والحرام قدر الثقافة العربية الإسلامية . ليس العلم فقط هو معيار الصدق لها كما هو الحال فى العلوم الطبيعية ، فالسلوك الإنسانى ليس ظاهرة طبيعية بل مطابقتها للفطرة وللتجربة الإنسانية والمصالح العامة .

١٤ - وإذا كانت خطوات الثورة العربية بطيئة وأن الفكر العربى فى حاجة إلى رسم الأهداف ونحرز قيم الحرية والتعاون والصدق والمحبة والخير والسعادة والإيمان فإن ذلك يتطلب نقل المجتمع العربى كله من مرحلة التقليد والمحافظة إلى مرحلة الحداثة والعصرية . وهى عملية تاريخية تتطلب إعادة بناء الثقافة ووعى الأمة التاريخى بدلا من قيام الدولة ثم سقوطها والعودة إلى الصفر كما حدث لدولة محمد على ودولة عبد الناصر . بدأنا بالضباط الأحرار وكانت البداية بالمفكرين الأحرار أولى [1] .

١٥ - والتبعثر أحد أسباب ضعف الأمة ولا شك . بل أن أحد المقالات بهذا العنوان إرادات مبعثرة . ويعنى بذلك غياب الوحدة والهدف والقصد وإرادات يحطم بعضها بعضا ، ونقصان العقل وسيادة الإرادة . كما يعنى بذلك أن الخير من النفس والشر من الآخرين . فقد أنعم الله على المفكر الرائد بنعمتين : ثبات الهدف ، والاكتفاء بالذات . لذلك أصبح موضع حسد من الزملاء له ولطه حسين معه . ويجد الحل لهذا التبعثر فى إشعاعات التوحيد . فنحن أمة موحدة عقيدة ولكنها ليست كذلك فى الواقع السياسى والاجتماعى . كيف ينعكس التوحيد فيها ؟ أهمية التوحيد فى حياة الناس ؟ إن الإيمان بالتوحيد ليس مجرد لفظ كما أن الإيمان بالاشتراكية أيضا ليس كذلك بل توحيد الشخصية الإنسانية من قولها وفعلها وفكرها ووجدانها . فمكونات الإنسان ثلاثة ، الغذاء والنسل ثم الانفعالات والعواطف ثم الإحساس بالبقاء . وهذا ما تتطلبه الشهادة شهادة لشاهد ومشهود له ومشهود أمامه . بل أن المفكر الرائد يرفض أسلمة العلوم» إذا كان المقصود منها وضع قوانين العلم وردها إلى أصل واحد ، تجاوز الكثرة إلى الوحدة ، وليس البحث عن الطب والكيمياء والصيدلة فى القرآن

---

(١) انظر دراستنا : الضباط الأحرار أم المفكرون الأحرار ؟ الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ ، الجزء الثانى ، الدين والتحرر الثقافى ، مدبولى ، القاهرة ، ١٩٨٩ ، ص ٧٩ - ٩٨ .

أو الحديث [1] . أما التعددية الثقافية فلا تناقض الوحدة ، والتمايز فى الاختيارات السياسية بين يمين ويسار رجعية وتقدمية . سلفية وعلمانية لا تمثل خطرا على وحدة الثقافة . إنما الخطورة عليها أن يكون التحديث فى السطح والأعماق تقليدية موروثة كما هو الحال فى تجربة الحداثة المعاصرة .

١٦ - وقد ارتبط الضمير فى مصر القديمة بالإله أى بالقيمة المطلقة والمعيارية لحماية الضمير من النسبية والتغلب . أما الآن فلم يعد للضمير وجود ولا لضمانه الأخلاقى فيه لصالح الحاكم والحكومة والرأى العام . ورجالنا إما أبطال أو خونة ، إما أبرياء أو مهتمين . ومثل هذه الأحكام عامة ومطلقة تجعل المصريين والعرب والمسلمين عبر التاريخ الماضى والحاضر موضوعا واحدا تصدر عليه الأحكام . كما أن هذا الحكم مضاد للنظرة العلمية للحكم الأخلاقى النسبى المتغير كما تمثله الوضعية المنطقية .

١٧ - ويتهم المفكر الرائد العرب بالنرجسية وتضخم الأنا نتيجة للتاريخ الطويل للنصر والهزيمة وتعويضا عن الضعف الحالى . وبعد حصولهم على الاستقلال انتهى كل شىء وكأنه نهاية المطاف . والمطلوب الآن التحول من موقف المتفرج إلى موقف اللاعب . ومثل هذا الحكم قد يعبر عن الاعتزاز بالذات ، وتأكيد الهوية . وإن التعثر فى بناء الدولة بعد الاستقلال يمثل تحديا لا يقل عن التحدى الخارجى ، الاحتلال . بناء الداخل أسهل من الانتصار على العدو الخارجى . ولدى كل شعب هذا الإحساس بالذاتية ، الروس والألمان والفرنسيون والأمريكيون واليابانيون والصينيون .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٠٩ ص ٢٢٩ - ٢٤٢ «كلما صمدت إرادة مريد منا على خدمة المعرفة مما هو جوهرى فى حركات التنوير تصدت لإرادته إرادات من هذا وذاك لتحطيم إرادته . فكلما ظهر عامل يعمل على خدمة العلم والثقافة ظهر له ألف عامل يعملون على كسر قلمه وإخفاء صوته . وقد قال طه حسين من قبل «هناك قوم لا يعملون ويؤذيهم أن يعمل العاملون ، المصدر السابق ، ص ٢٧١ ص ٢٤٣ - ٢٨٥ انظر أيضا مقالنا : التفكير الدينى وازدواجية الشخصية ، قضايا معاصرة ، جـ ١ ، فى فكرنا المعاصر ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص ١١١ - ١٢٧ وأيضا ماذا تعنى لا إله إلا الله ، فى الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ الجزء السابع : اليمين واليسار فى الفكر الدينى ، ص ١٤٧ - ١٦٢ .

١٨ - والعربى اليوم غامت رؤيته ، كل العرب بلا استثناء ، وكأنه قد تمت دراسة علمية عن رؤية العربى . ليس لديه فلسفة ولا رؤية و هدف . وإذا كانت مهمة المنهج التحليلى التوضيح فإنه من الضرورى توضيح الغامض . وبنفس الأسلوب يمكن القول أن رؤية العربى واضحة ، بل أكثر وضوحا من الوضوح وأنه ينقصه بعض العمق المطلوب بالتحليل . يدرك نفسه ودوافعه وتاريخه والعالم المحيط به دون تعقيد وفى ثنائية الأبيض والأسود . وفى الأحكام المطلقة يتساوى كل شىء مع كل شىء . والفكرة الواضحة هى التى بها تبدأ الأشياء ثم تتجسد فى فرد يؤمن بها فتصبح منطوقة ومسموعة ثم يتم نشرها بين الناس (١) .

١٩ - ولم يستطع العرب أن يدركوا أن الرجل إنسان وليس طبقته أو مهنته إنسان من حيث هو إنسان بل هو أقرب إلى العنصر النفيس . ثم قامت ثورة الجيش نيابة عن الشعب ولم ترد إلى المواطن فرديته وإنسانيته . وكان مسكويه هو الوحيد الذى كتب فى الأخلاق ولكن جعل جوهرها الدين وجعل العقل سندا للأخلاق (٢) .

رابعا - إيجاب الآخر

وفى نفس الوقت الذى تعطى فيه الأنا أقل مما تستحق فى سلب الأنا ، يعطى الآخر أكثر مما يستحق فى إيجاب الآخر على النحو الآتى :

١ - إطراء المفكرين الغربيين بالإضافة إلى ذكرهم . فيرستيد صاحب «فجر الضمير» هو عالم المصريات الفذ ورسل هو بغير نزاع فى ذروة الفكر الفلسفى المعاصر ، وربما تأسى به المفكر الرائد فى تحوله من فلسفة العلم وأصول الرياضيات إلى المقالات الصحفية السياسية والاجتماعية والأخلاقية عن السعادة والزواج والحرية والحرب والسلام .. الخ (٣) .

---

(١) عربى بين ثقافتين ، ص ٣٤٣ - ٣٥٩ لا يعرف جوهر العربى ما نلحظه من غيبوبة العربى من حقيقة جوهره ولو رعاها لاهتدى ، ص ٣٥٦ فبأى رؤية تنظر الأمة العربية اليوم ؟ لقد غامت رؤيتى وتعذر الجواب ، ص ٣٥٩ .

(٢) المصدر السابق ، صورة الإنسان ، ص ٣٦٠ - ٣٧٥ والموضوع لا ينتهى إذا كان موضوعه صورة الإنسان كيف هى وكيف كان ينبغى لها أن تكون ، ص ٣٧٥ وأيضا بحثنا لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم ؟ دراسات إسلامية ، ص ٣٩٣ - ٤١٥ .

(٣) عربى بين ثقافتين ، ص ٢٢٥ ص ٢٦٠ .

٢ - التحقيب التاريخى الميلادى ووضع مسار الوعى التاريخى العربى الإسلامى فى إطار مسار الوعى التاريخى الغربى . فحضارتنا فى العصر الوسيط مع أنها عصرنا الذهبى فى الفترة الإسلامية الأولى فى القرون السبعة الأولى التى أرخ لها ابن خلدون . ونحن لأن فى العصر الحديث مع أننا فى الفترة الثانية للحضارة الإسلامية . القرون السبع التالية بعد ابن خلدون والتى لم يدخلها أحد حتى الآن فى منظور أوسع للتاريخ يضع الأربعة عشر قرنا فى فلسفة واحدة للتاريخ وفى مسار واحد ، ويعلن نهايتها وبداية الفترة الثالثة فى القرون السبعة التالية من القرن الرابع عشر حتى القرن الواحد عشر الهجرى [١] . والتنوير العربى لدينا فى القرن العاشر الميلادى مثل عصر التنوير الأوربى فى القرن الثامن عشر مع أنه فى القرن الثالث الهجرى والذى بلغ الذروة فى القرن الرابع ، عصر ابن سينا والبيرونى والتوحيدى والمتنبى ، بداية العصر الوسيط المتقدم فى الغرب ، وجعل هذه المقاربة فى «إشعاعات التوحيد» والوعى التاريخى للأنا مغترب فى الآخر [٢] .

٣ - حضارة الغرب هو المعيار الذى تقاس عليه كل الحضارات الأخرى ، ويستنبط منها كل حقيقة علمية أو فلسفية مع أن المفكر الرائد ناقد للمنهج الاستنباطى وللقياس الأرسطى ، قياس الفرع على الأصل دفاعا عن المنهج التجريبى .

٤ - حضارة الغرب وحدها هى حضارة الإنسان والطبيعة كما ظهرا فى العصر الحديث ، الإنسان الذاتى كفرد ، والطبيعة المتحركة المتطورة . لذلك يعبر فرويد وشوبنهور ونيتشه وداروين وهيجل واينشتين عن روح العصر الحديث . مع أنه يمكن أن يقال نفس الشىء عن الحضارة اليونانية القديمة ، سقراط وأرسطو ، وحضارة الصين القديمة كما عبرت عنها الكونفوشيسيه بل والحضارة الإسلامية فى التصوف وطبيعات المتكلمين والفلاسفة .

---

(١) حسن حنفى ، محمد عابدى الجابرى : حوار المشرق والمغرب ، دار توبقال ، الدار البيضاء ١٩٩١ .

(٢) عربى بين ثقافتين ، ص ٢٤٧ .

٥ - نيوتن وكانط هما اللذان يعبران عن روح العصر الحديث . العلم الطبيعى ثم نقله إلى العلم الإنسانى ، وسيطرة النظرة إلى الطبيعة على النظرة على العالم بما فى ذلك الإنسان والله . وماذا عن ديكارت واسبينوزا والقرن السابع عشر كله الذى أعطى الأولوية للفكر على الوجود وللذات على الموضوع ، المثالية الذاتية التى ترفضها الوضعية المنطقية التى تعطى الأولوية للموضوع على الذات ؟

٦ - حضارة الغرب هى حضارة العلم والحرية والعدالة . بل أن الماركسية شرعية لأنها ثورة على الظلم دفاعا عن العدالة الاجتماعية . ولكن القيمتين الأوليين العلم والحرية هما اللذان يعبران على جوهر الحضارة الغربية [1] . وكما لا ينفصل العلم عن السيرة الذاتية للمفكر الرائد كذلك الحرية فإنها جزء من تاريخ عصره . فقد شهد ثلاث أحداث ، الحرب الأولى ١٩١٤/١٨ وإن كان مازال حدثا ، والحرب الثانية ١٩٣٩/٤٥ بالإضافة إلى حروب صغيرة فى الأطراف مثل ثورة روسيا ١٩١٧ وثورة مصر ١٩١٩ وثورة الهند ١٩٤٨ ، والحرب الأهلية فى أسبانيا . وكان من معالم الفترة صعود الفاشية فى إيطاليا ، والنازية فى ألمانيا . كل هذه الأحداث دفعت الفكر إلى الاتجاه نحو الحرية ضد سيطرة الجماعة عليها . فالحرية لها الأولوية على مجموع القيم الإنسانية فهى حق طبيعى للإنسان . كما أن حرية الأفراد لها الأولويات على حقوق الشعوب .

٧ - ويرعى الغرب النساء والأطفال والشيوخ مع أنها قيم إنسانية عامة تجلت فى الحضارات الإنسانية بما فى ذلك الحضارة الإسلامية . يدافع عنها الغرب داخل حدوده ، أما خارجها فإنه يقتل ويعتدى . والمفكر الرائد نفسه يلاحظ أن الغرب يكيل بمكيالين متناقضين ، واحد لنفسه وواحد للآخرين .

٨ - وتعبر اليونسكو عن روح التعاون بين الشعوب ودون نقد لتسلط أمريكا عليها وعملها على إلغاء قرار مساواة الصهيونية بالعنصرية مع أن المفكر الرائد ينقد الأمم المتحدة والنظام العالمى وتسلط الدول الخمس الكبار على مجلس الأمن وحق الفيتو .

---

(١) المصدر السابق ، ص ١١٦ .

٩ - صحيح أن المفكر الرائد ينقد الرأسمالية والاستعمار والعنصرية والمركزية الأوربية وهى ظواهر ارتبطت بالغرب وتعبر عن بعض سمـ ـه الرئيسية . فبعد زيارته للولايات المتحدة الأمريكية ١٩٥٣/٥٤ نقد مظاهر العنصرية ضد الأمريكيين الأفارقة ولم تحوله الزيارة إلى ناقد للغرب كما حدث عند سيد قطب بعد زيارة أمريكا قبله بأعوام قليلة . كما يعرض تاريخ أمريكا على أنه بداية الحركة الاستعمارية من العالم القديم إلى العالم الجديد . وسيادة الرجل الأبيض علما ولغة ودينا وثقافة . ثم حاولت الولايات المتحدة بعد ذلك أن تستقر بفكرها وشخصيتها ومثلها كما بلورها أ ـرسون فشته أمريكا . وصحيح أيضا أن الغرب يشعر الآن أنه ليس وحده فى العالم بل أن هناك غيره فيه [١] . إلا أن المفكر الرائد مازال يرى أن تاريخ الإنسانية كله هو تاريخ الغرب الحديث . ويختزل ما يزيد على سبعة آلاف عام من حضارات البشر القديمة إلى القرون الخمسة الأخيرة من تاريخ الغرب . لم تكن جغرافيا أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية معروفة قبل معرفة الرجل الأبيض بها ثم أصبحت ملحقات المركز الأوربى فى علاقته بالأطراف .

خامسا : جدل الأنا والآخر

لما كان الأنا أقرب إلى السلب منه إلى الإيجاب ، وكان الآخر أقرب إلى الإيجاب منه إلى السلب فإن السؤال الآن ما هو جدل الأنا والآخر ، جدل السلب والإيجاب ؟ وهل يصل الجدل إلى أقصى حد فى ثنائيات متعارضة بين الموضوع ونقيضه أم أن له حلا فى مركب بينهما ؟

يبدو أولا جدل السلب والإيجاب فى ثنائيات متعارضة لا مركب بينهما على النحو الآتى :

١ - حضارة العرب تقوم أساسا على الدين بينما حضارة الغرب تقوم على العلم . حضارتنا يمثلها الغزالى وحضارتهم يمثلها نيوتن ، حضارة الأنا المنقذ من الضلال

---

(١) هذا هو عصرنا بما له من حسنات وفاعلية وما عليه من سيئات لم يكتب على بابه للغرب فقط حتى يظن الآخرون أن الدار ليست دارهم بل هى دار للجميع وعلى جميعنا تقع تبعاتها . ا... السابق ، ص ١٢٣ .

وحضارة الأخر «العلم الجديد» . الثقافة العربية دينية يمكن حذف العلم منها أو إضافته في حين أن الثقافة الغربية علمية يمكن حذف الدين أو إضافته عليها . ويتم تعميم الحكم على كل الحضارات . فهناك حضارة ركيزتها الدين وحضارة ركيزتها العلم . والحقيقة أن هذا التقابل صورى مفتعل . فحضارة الدين قد انتجت العلم ، وحضارة العلم لم يمح منها الدين بل تحول في صورة فلسفة وفن كما هو الحال في المثالية الألمانية عند كانط وفشتة وهيجل وشلينج وفي المثالية الأمريكية عند رويس . وكما لا يجوز معاداة الدين باسم العلم فإنه لا يجوز معاداة العلم باسم الدين .

٢ - حضارة العرب تقوم على الأخلاق وحضارة الغرب تقوم على العلم [١] . العلم مدعاة للاتفاق أما الأخلاق فمدعاة للاختلاف . العلم مطلق أما الأخلاق فنسبية ومن ثم يكون السؤال : ما هو المقياس الذى به يتحدد اتفاق أو اختلاف النظرية الأخلاقية سؤالا متناقضا لأنه لا يوجد مقياس واحد عام للأخلاق كما هو في العلم . هناك اختيارات في الحياة . تتغير طبقا للعصور وفترات التاريخ . والحقيقة أن هذا التقابل أيضا مصطنع فحضارة الغرب بها العلم والأخلاق ، وبها مدارس الأخلاق المعيارية . كما أن حضارتنا بها علم رياضي وطبيعي وإنسانى مع الأخلاق . فهذا التقابل الحاد بين العلم والأخلاق لا وجود له إلا في أذهان المعلمين إذ تساعد الثنائية المتعارضة على إثارة الأذهان وشحذ الهمم ودعوتها إلى الاختيار وليس صحيحا أن المبادئ عند الغرب مبادئ علوم وأن المبادئ عندنا مبادئ الأخلاق فإن المبادئ في الغرب تتضمن العلوم والأخلاق معا . ويكتب كانط نقد العقل النظرى لتأسيس العلوم ونقد العقل العملى لتأسيس الأخلاق . والمبادئ عندنا ليست فقط مبادئ الأخلاق بل إنها أيضا أوليات العلوم في نظرية العلم كما هو الحال في علم الأصول . وليست المبادى عندنا فقط هى المرتبطة بالدين بل هى أيضا كذلك عن كانط وفشته المثاليين الغربيين صحيح أن منطقة الشرق الأوسط قد تميزت بالدين ومهبط الوحي ومنه انتشرت الأخلاق . وكذلك الحال في الغرب عندما حول كانط قواعد الدين إلى مبادئ الأخلاق .

٣ - ويوجد تقابل أيضا بين العلم والثقافة . فحضارة الغرب حضارة العلم وحضارتنا حضارة ثقافة . العلم يوحد بين البشر والثقافات تفرق بينهم وتؤثر الثقافات

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢١٥ .

فى رؤية العالم وتصبح إحدى سمات الشخصية الوطنية . فالأوربى ينظر إلى الكلب نظرة علمية والعربى ينظر إليـه على أنه نجس [1] . والحقيقـة أن للأوربى أيضا محرماته فى ثقافته الشعبية وله أيقوناته وتماثيله وصوره ولنا أيضا نظرتنا العلمية الطبيعة وللإنسان كما نظر العربى القديم إلى الطبيعة نظرة علمية إلى النبات والحيوان والفلك . والغرب ينظر إلى الشرق على أنه متخلف أقل منه علما وإنسانية وحرية ، ونحن ننظر إلى الغرب نظرة واقعية ولا نطلق أحكاما عليه تنقصها الدقة والإحكام . هذا التقابل الشديد بين ثقافتين لا وجود له إلا فى الأفكار الشائعة التى تمتلئ بها الصحف كأمثال سيارة يتناقلها الناس فتخلق تصورات تحدد وضع الأنا فى مقابل الآخر فى جدل السلب والإيجاب ، النفى والإثبات . فلا الغربى لديه نظرة علمية دون موقف نفسى ولا العربى له موقف نفسى دون نظرة علمية .

٤ - وإذا كانت حضارة الغرب حضارة علم فإن حضارة العرب حضارة أدب هو نفس التقابل السابق . العلم عام والأدب خاص . وهو أيضا تقابل مصطنع . ففى كل حضارة علم وأدب . وكل منهما إبداع . فللحضارة الغربية علمها وآدابها . وللحضارة العربية أدبها وعلمها . وقد يكون الفرق فى الدرجة وليس فى النوع . ليست وظيفة الأدب التكيف مع الحياة . والتعبير عن الضيق من فقدان التلقائية بل هو تعبير عن مواقف النضال التعبير عن الحق بالجمال ليس الأدب ظاهرة مرضية بل وسيلة للتعبير والإيصال أكثر تأثيرا وفاعلية وأكثر انتشارا واتساعا بين الناس . ولا يقتصر تيار الشعور على الأدب الغربى وحده بل هو فى كل أدب . وليس المعنى فقط فى بطن الشاعر العربى ولكنه فى بطن كل شاعر عربى وغربى . لا يعبر الأدب فقط عن الجوانب الذاتية فى الحياة لتخفيف الضيق بالعلم بل يعبر عن واقع الناس . هناك الواقعية فى الأدب العربى عند نجيب محفوظ وعبد الرحمن الشرقاوى وليست قاصرة فقط على الأدب الغربى .

٥ - إذا كانت حضارة الغرب حضارة عقل فإن حضارة العرب حضارة وجدان . ويعتمد هذا التقابل على الخصائص المميزة للشعوب والأدبيات التى ازدهرت فى الغرب

---

(١) المصدر السابق ، ص ٣٧ .

فى القرن الماضى فى أوج النظريات العنصرية التى تقسم العالم إلى قسمين آرى وسامى ، غربى وشرقى ، أبيض وأسود . وهى أحكام مسبقة ينقصها الدليل والبرهان ، وتلغى الفروق الفردية ، وتختزل الكل إلى أحد أجزائه ، مثل : الأمريكى برجماتى والفرنسى يقينى . وماذا عن البريطانى ، والإيطالى ، والأسبانى ، والروسى ؟ وهل هذه أحكام علمية تقوم على تحليل عينات ممثلة لملايين البشر أو أحكام صحفية إعلامية الهدف منها الإثارة أو شحذ الهمم ؟ .

٦ - والتقابل بين الفلسفة والتصوف ، بين المعقول واللامعقول ، بين العلم والشعر تقابل مفتعل . فكل حضارة بها فلسفة وتصوف معقول ولا معقول ، علم وشعر سواء كانت حضارات الغرب ابتداء من اليونان أم حضارات الشرق فى الصين والهند وفارس وبابل وآشور ومصر القديمة . وأن الحضارة العربية أنجبت الكندى وابن رشد كما أنجبت ابن سينا وابن عربى والغزالى وابن الفارض والسهروردى . وفى هذا التقابل يظهر منطق «إما ... أو» على التبادل وليس منطق التكامل ، وكان على الإنسان أن يختار بين الأنا أو الآخر ، يفقد ذاته ، ويغترب فى الآخر .

٧ - كما أن التقابل بين الاستقراء والاستنباط يخضع لنفس المنطق ، وكأن حضارة الغرب تقوم على الاستقراء لا استنباط فيها ، وحضارة العرب تقوم على الاستنباط لا استقراء فيها . ولقد أسس ديكارت قواعد المنهج الاستنباطى ، وطبقه اسبينوزا فى الأخلاق والسياسة ، وأصبح دعامة العلوم الرياضية طبقا لقسمة الوضعية المنطقية القضايا إلى تحليلية وهى القضايا الرياضية وتركيبية وهى القضايا فى العلوم الطبيعية . ولم يكن علم القدماء علما استدلاليا فحسب أو لغويا فقهيا فقط بل كان يقوم أيضا علي التجارب الطبيعية والتحقق من صدق الفروض والقياس الفقهى تجريبى على الفرع ، استنباطى لغوى على الأصل ، والأفكار تتحقق أيضا فى الواقع وليس فقط الفروض والقوانين فى العلوم الطبيعية . ومن ثم فالسياسة ليست فقط مجرد تعبير عن إرادة الحاكم بل تجريب على الواقع وعلى ما يقبله الناس أو يرفضونه بدليل ثورات الخبز والحرية فى مجتمعات الاستغلال والقهر . والفكر بطبيعته له فكر مضاد . وهى نقطة قوة وليست نقطة ضعف . والفرض العلمى أيضا له فرض مخالف . فإذا

ما تحول إلى قانون أصبح سطحيا أحادى النظرة حتى يأتى قانون آخر أعم منه وأشمل . ويتجلى الرأى والرأى الآخر فى فلسفة العلوم بل وفى التقنية . فالتقابل بين الفلسفة والعلم الطبيعى على هذا النحو تقابل مصطنع ، صورى مزيف . هناك الفلسفة كعلم محكم وهناك العلم وتعدد النظريات فيه . الاختلاف فى الفكر والاتفاق فى العلم أسطورة لا تقل عن أسطورة الاتفاق فى الفكر والاختلاف فى العلم . فالرأى والرأى المضاد طبيعة الفكر البشرى فى الفلسفة أو فى العلم . إنما الخلاف فى الدرجة وليس فى النوع ، فى درجة الاتفاق أو الاختلاف . بل إن إجماع العقلاء والأفكار الفطرية والبديهية فى الفلسفة مدعاة للاتفاق أكثر من الاختلاف .

٨ - أن اتجاه الغرب نحو الطبيعة مباشرة وتنظيرها ومحاولة فهمها واكتشاف قوانينها لا يقابل بالضرورة اتجاه العربى نحو الكتاب . فهذه فسحة شائعة بين حضارة الطبيعة وحضارة النص . فإن الغرب أيضا يعكف على نصوص يعيد تأويلها وقراءتها كما فعل التوسر مع ماركس ، وهيدجر مع كانط ونتيشه وشلينج وهوسرل . كما أن مازال يعكف على الكتب المقدسة لإقامة لاهوت الأزمة ولاهوت الوجود . كما أن العلم الطبيعى العربى توجه نحو الطبيعة مباشرة على ما هو معروف من تأسيس المنهج التجريبى عند جابر بن حيان وابن سينا وابن الهيثم والبيرونى . كما قام علماء أصول الفقه بتحليل العلل الفاعلة والمؤثرة فى الفرع ، والطبيعة فى علم الكلام تسبق التوحيد ، وفى الفلسفة تسبق الإلهيات . والتأمل فى آيات الكون طريق إلى الله عند الصوفية . وفى اللسانيات الحديثة الطبيعة نص مفتوح ، والكتاب نص مكتوب ، وكلاهما لغة وشفرة . فلا فرق من حيث البنية بين الطبيعة والكتاب ، كلاهما آية [(١)] .

٩ - والتقابل بين الثقافة العربية والثقافة الغربية عند المفكر الرائد هو تقابل بين الثبات والتغير بين المجرد والعينى . فأهل الكهف عادوا بعد ما يزيد على ثلاثمائة عام فوجدوا عصر غير العصر وفضلوا النوم والعودة إلى عصرهم لاستحالة التكيف مع العصر الجديد . ولا يوجد فيلسوف غربى إلا وأكد على التطور والتغير مثل دارون وهيجل ونيتشه وماركس وهوايتهد وبرجسون وفرويد . وهو تقابل كاريكاتورى .

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٩٢ .

ففى كل حضارة هناك جدل بين الثابت والمتحول كما عبر عن ذلك أدونيس ، بين أفلاطون وأرسطو ، بين هيجل وماركس ، بين هوسرل والوجوديين ، بين المثالية والتطورية . بل لقد قال الطبائعيون من المعتزلة الأوائل بالتغير والطفرة والكمون . وعند محمد بن كرام الله محل للحوادث . وفى التصوف كل شىء خاضع للحركة ، المقامات والأحوال والطريق إلى الله ، حركة إلى الداخل أو حركة إلى أعلى الشريعة أو الطريقة أو الحقيقة . والتأويل أداة الحركة . والاجتهاد وكما سماه إقبال عنصر الحركة فى التشريع . وفيلسوف الثبات فى الغرب اسبيتوزا . والماهيات عند هوسرل ثوابت . هذه الثوابت هى سبب استمرار الشخصية العربية فى التاريخ كما أن الفروض فى الغرب أدت إلى الشك فى المبادئ وإفلاس الفلسفة كما يقول هوسرل والانتهاء إلى نزعة الشك واللاأدرية والعدمية مع أن الغرب أيضا به ثوابت عند ديكارت مثل الأفكار النظرية ، وعند كانط مثل التصورات القبلية ، وعند هيجل مثل الروح .

١٠ - ويضع المفكر الرائد تقابلا بين العقل والإرادة . فحضارة الغرب حضارة العقل والحضارة العربية حضارة الإرادة . ويدافع عن العقل فى مقابل اختيارات أخرى مثل الإرادة والشعور . وهو تقابل أيضا لا يطابق الواقع الحضارى . فكل حضارة بها عقل وإرادة ، فكر ووجدان ، نظر وشعور ، أبوللو وديونيزيوس . والعقل مفهوم واسع عند القدماء يشمل الحس والاستدلال والوجدان . ونادرا ما يذكر على الرغم من حاجة العربى إليه . يتمتع بالذاكرة التى فيها قصص الأنبياء . فالتراث هو الذاكرة الحية للأمة . وفى الغرب المعاصر بدأ التفكير فى الرواية والزمان والسرد القص وتجاوز العقل إلى الذاكرة بعد أن تم تجاوزه عند الوجوديين إلى الخيال . والتاريخ قصة الحرية عند كروتشه ، والحياة قصة من خلال السيرة الذاتية . واخترع الأمثال والحكم ، وهى خاصية عامة لدى الشعوب السامية عرفها الغرب أيضا عند كبار الصوفية وبلورها نيتشة فى «هكذا تكلم زرادشت» وشوبنهور من قبله . لذلك كثف العربى خطاب .

١١ - والفن الغربى ينشد المحسوس والعينى فى حين أن الفن العربى ينشد المثال والوحدة المجردة . وهذا أيضا تقابل وهمى فالفن عند هيجل يعبر عن المثال وليس عن المحسوس كما هو الحال فى الفن الشرقى . والفن الغربى أيضا تتجلى فيه المدرسة

الواقعية فى فنون الأدب والرواية والقصة والشعر والمقال بل وفى الفنون التشكيلية أيضا . فكلاهما تياران فى الفن يوجدان فى كل حضارة . فإذا ما انتقل المفكر الرائد من الفن إلى الأخلاق يكون التقابل العكسى هو الصحيح ، الأخلاق فى الغرب تعبر عن المثال الصورى المجرد وعند العربى عن الأكمل والأفضل . واللغة دليل على ذلك . فالمثل الأعلى فى اللغة العربية يعنى الأكمل والأفضل على مستوى الحس فى حين أن لفظ «إيديال» يعنى النموذج المجرد المطلق أى الفكرة العقلية . مع أن اللفظ مشتق من الفعل اليونانى Edoes الذى يعنى الرؤية . وماذا عن آية «ولله المثل الأعلى» ؟ ألا تعنى نفى الشبيه والمثيل الحسى وأنها أقرب إلى التنزيه المجرد منه إلى العينى الحسى ؟ وقد لا يوجد فرق بين المعنيين ، العربى والغربى ، كلاهما يقيس المسافة بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون وما العيب فى ارتباط المثل الأعلى عند العربى بالحياة العملية وكما عبر عن ذلك الغزالى فى إحياء علوم الدين ، المثال عند العربى واقعى وهو مجرد عند هيجل ؛ لأن المجرد عند هيجل هو العينى . هذا التقابل بين المجرد والمحسوس إنما يعبر عن ثنائية الوعى الأوربى التى شطرته شطرين متعارضين كما هو الحال عند الأستاذ الرائد . هناك إذن اختلاف فى موقف الفيلسوف فى تصوره للصلة بين المجرد والعينى فى الفن أو فى الأخلاق [١] .

١٢ - والمرأة عند العرب شىء وفى الغرب إنسان [٢] مع أنه لا توجد حضارة كرمت المرأة كالحضارة العربية دفاعا عن حقها فى الحياة والكرامة والمساواة والتعظيم والحفاظ على الحقوق . أما من حيث الواقع الاجتماعى ، فإن ما يسرى على المرأة من ضياع هذه الحقوق يسرى على الرجل . فكلاهما مواطن تضيع منه حقوق المواطنة . كما أن حقوق المرأة فى الغرب أحيانا ضائعة وإلا ما نشأت حركات تحرير المرأة . ومطالبتها بالعمل وبالأجر المساوى لأجر الرجل إذا ما أدت نفس العمل ، وحقها فى الانتخاب والتعليم والمحافظة على شخصيتها الاعتبارية بعد الزواج . أما حقها فى العرى وامتلاك الجسد والشذوذ الجنسى والإجهاض فهو مرتبط بطبيعة المجتمع الغربى

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٨٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٣١ .

وليس حقا عاما . وهو تصور شائع شبيه بالحكم على الثقافة العربية بأنها لم تعرف الحب العذرى وبأن المرأة مجرد الأم الوليد أو وسيلة الإشباع الجنسى للرجل على الرغم من وجود الشعر العذرى فى الأدب العربى ، وأن تجارة الجنس والرقيق الأبيض مزدهرة فى الغرب أكثر من ازدهارها عند العرب .

١٣ - والثقافة الغربية تبدع فى حين أن الثقافة العربية تنقل . الأولى تنتج والثانية تستهلك . وهنا تكمن أزمة العربى فى أنه يأخذ من العصر ولا يعطيه ، يستهلك العلم ولا ينتجه ، ينقله ولا يساهم الإبداع فيه [١] . وهو حكم يجافى الواقع والتاريخ ، ويبرئ شعبا ويدين باقى الشعوب . فالنقل والإبداع مرحلتان فى كل حضارة . نقلت اليونان عن الشرق القديم ثم أبدعت . ونقل العرب عن اليونان ثم أبدعوا . ونقل الغرب فى العصر الوسيط عن العرب ثم أبدعوا فى العصور الحديثة . ونقلنا نحن العرب المحدثين عن الغرب منذ مائتى عام وأبدعنا وإن تأخر الإبداع قليلا نظرا لكثرة النقل وعدم استقرار المجتمعات وانشغالها بقضايا التحرر من الاستعمار ، فإثبات الوجود له الأولوية على الإبداع العلمى والثقافى وهو تبادل أدوار فى التاريخ «وتلك الأيام نداولها بين الناس» وليس صحيحا أننا ننقل علما لم نسهم فيه لأن العلم ظاهرة تراكمية . فى الطائرة الحديثة أسهم عباس بن فرناس . وفى الذرة أسهمت نظرية الذرة عند علماء المسلمين ونظرية الجزء الذى لا يتجزأ سلبا أم إيجابا عند المتكلمين . وفى الكيمياء الحديثة أسهم جابر بن حيان . وفى البصريات الحديثة أسهم ابن الهيثم . وفى الطب الحديث أسهم الرازى وابن سينا وابن رشد . ليس صحيحا أننا ننقل ولا نبدع ، وأننا نتمتع بما لم نخلق ، وأننا نأخذ ولا نعطى فالإبداع العلمى لدى الشعوب غير الأوربية فى الحرب والسلم مشهود به ، ومعروف فى فيتنام والصين وأمريكا اللاتينية أثناء حروب التحرير ، وفى مصر أثناء حرب أكتوبر ، استعدادا وأداء . الاختلاف فى الدرجة وليس فى النوع . فى الغرب أكثر لأن ما يصرف على البحث العلمى من آلات وتجهيزات وتمويل وإمكانات أكثر بكثير مما ينفق لدينا واستقرار النظام الاجتماعى هناك يساعد على البحث العلمى أكثر من اضطرابه هنا . لا يبدع الغرب وحده ونحن نشترى ولا ينتج الغرب وحده ونحن نستهلك بل نبدع أيضا وإن لم

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٩١ .

يكن كثيرا . وماذا عن إبداعات الأنا فى حركات التحرر الوطنى وفى بناء الدول الحديثة ، وفى التعليم وفى الزراعة وفى الصناعة . ويطالب المفكر الرائد بالاستمرار فى نقل العلم وكأن قدرنا هو النقل ثم تطبيقه كمعيار فى الحياة العامة . فلا معنى للهتاف للحرية ونحن تابعون فى العلم والصناعة والتقنية والتقدم للغرب ! والحقيقة إن الحرية لها الأولوية على العلم . فلا علم إلا للأحرار ولا إبداع إلا للمستقلين . لم يكن مطلب العلم قاصرا على الغرب وحده بل كان مطلب كل حضارة منذ حضارات الشرق القديم فى مصر والصين والهند وفارس وبابل ، إنما استحوذ عليها الغرب وجعله عنوانا لحضارته وصمت عن أصوله اللاغربية فى الشرق القديم . لقد أبدع القدماء فى الفلك والطب قدر إبداع المحدثين . واختراع المحدثون الإنسان الآلى لا ندرى هل هو نعمة أو نقمة ؟ وساعد منهج التحليل فى الكشف عن الظواهر وليس هو المنهج الوحيد . فقد يساعد التركيب أيضا على ذلك . أما الذرة فموضوع مشترك بين القدماء والمحدثين مع فرق فى الزمن ، بداية القدماء والتراكم العلمى عند المحدثين صحيح أن هناك فرقا بين نقل العلم وإبداع العلم ولكن إبداع العلم أفضل . والنقل مرحلة أولى يتلوها الإبداع كمرحلة ثانية . إذ يمكن نقل العلم فى مجتمع خرافى لاعقلانى متبع فى ازدواجية بين اينشتين والغزالى ، بين المعمل والضريح ، بين الاعتماد على العلم والتبرك بآل البيت .

١٤ - الأمم نوعان . أمم تسير فى المقدمة مثل أمم الغرب ، وأخرى تسير فى المؤخرة مثل أممنا ، وكأن مسار التقدم حتمى فى التاريخ فى كل المراحل والعصور وليس قانونا ينتظم الشعوب جميعا فى لحظات النهوض والسقوط ، القيام والقعود [١] . وما أكثر ما كتب فى الغرب فى هذا القرن منذ نيتشه عن انهيار الغرب ، وموت الإله ، والعدمية ، وأفول الغرب (اشبنجلر) ، وإفلاس الغرب (هوسرل) وقلب القيم (ماكس شيلر) ، ومحاكمة الحضارة (توينبى) وأزمة الوعى الأوربى (بول أزار) والآلات التى تخلق الآلهة (برجسون) . وما أكثر ما كتب منذ فجر

---

(١) «لن يفلح العربى إذا هو اقتصر على أن يكون عبورا بالأقدام حين تكون الرؤوس ملتفتة إلى الوراء» المصدر السابق ، ص ١٨٤ .

النهضة العربية عن شرط التقدم والنهوض عند الإصلاحيين (الأفغانى ، محمد عبده ، شكيب أرسلان ، أديب اسحق ...) والليبراليين (الطهطاوى ، خير الدين التونسى ، على مبارك ...) أو العلميين (شبلى شميل ، فرح أنطون ، سلامة موسى ...) .

١٥ - والحضارات نوعان ، شرق وغرب ، على نمط ثنائيات ، الفن والعلم ، الدين والعلم ، الوجدان والعقل ، الأخلاق والعلم ، ... إلخ . فهناك الشرق الفنان والغرب العالم . وهى ثنائية صورية لا وجود لها . ففى كل حضارة هناك علم ودين ، فن وفلسفة ، وجدان وعقل كما هو الحال فى الحضارات الشرقية فى الصين ، والهند ، وفارس ، وحضارات ما بين النهرين ، ومصر القديمة ... إلخ وفى إيران هناك عقلانية السياسة . وفى الهند هناك المنطق البوذى وفى الحضارة الغربية ، يزدهر الفن فقط ازدهار العلم ، والأدب اليونانى كان سباقا على الفلسفة اليونانية عند اليونان هناك النحلة الأورقية والأساطير وإشراقيات أفلاطون . والحركة الرومانسية فى أوائل القرن التاسع عشر كان لها أبلغ الأثر فى تكوين الوجدان الأوربى . وانتقال الحضارة العربية - الإسلامية إلى الغرب كان وراء النهضة الأوربية الحديثة . والعلم عندنا فرع من الدين وليس ضده . والدين فى الغرب له حضوره حضور العلم . كما جمع الشرق بين العلم والفن كما هو الحال فى نهضة اليابان المعاصرة على أساس التجاور فى العلم فى علاقة الإنسان بالطبيعة ، والدين أو الفن أو الأدب فى علاقة الإنسان بنفسه وبالله . وأن تثبيت خصائص جوهرية للشعوب لهو وقوع فى الجواهر الثابتة التى ينكرها المفكر الرائد ويفضل عليها الوقائع المتغيرة . وهى أحكام قد لا تخلو من شعوبية نشأت فى الغرب فى ذروته العنصرية فى القرن الماضى .

١٦ - وأخيرا تعادل ثنائية الشرق والغرب ثنائية الجنوب والشمال . فما يقال على الشرق يصدق على الجنوب . وما يقال على الغرب ينطبق على الشمال فأفضل البشر فى الغرب والشمال وأسوأهم فى الشرق والجنوب كما هو الحال عندنا . وهى ثنائية الجهل والعلم ، الضعف والقوة ، الشر والخير ، الباطل والحق . وهى ثنائية شعبية إعلامية دعائية لا وجود لها فى الواقع والتاريخ فماذا عن نهضة الشرق الحالية فى اليابان والصين والهند والملايو وهونج كونج وتايوان وكوريا الجنوبية وسنغافورا

والدول الصناعية الحديثة ، النمور الآسيوية ؟ وماذا عن استغلال الشعوب الحديثة فى أفريقيا والقضاء على الاستعمار الأوربى وتأسيس الدول الحديثة ؟ .

سادسا - هل الحل فى تجاور الثنائيات ؟

وعلى الرغم من جدل الأنا والآخر والثنائيات المتعارضة كما هو الحال فى الخطاب الإعلامى الشائع يرى المفكر الرائد أنه يمكن الجمع بين الحسنين فى شخصية العربى فى مركب جديد للموضوع . فالتعارض والانقطاع بين الطرفين النموذج الغربى أخذ بطرف دون الطرف الآخر ولكن السؤال هو : هل الجمع بينهما بطريقة الشرق ، تجاوزهما معا ، العلم فى الحياة العامة والفن فى الحياة الخاصة أو بطريقة الوحدة العضوية بينهما بحيث يخرج الجديد من القديم تأكيدا على استمرارية الشخصية القومية فى التاريخ ؟ وإذا كان بالإمكان تحقيق هذه الوحدة بين النقيضين هل يتم ذلك فى هذا العصر أو أنها تمت من قبل عبر التاريخ ؟

١ - عدد المفكر الرائد ثلاثة مواقف بالنسبة إلى هذين النقيضين الذين يعبران عن الثقافتين العربية والغربية . الأول الموقف السلفى الذى يدافع عن الثقافة العربية الإسلامية ويرفض الثقافة الغربية المعاصرة ، والثانى الموقف العلمانى الذى ينقل الثقافة الغربية المعاصرة ويريد الانقطاع عن الثقافة الإسلامية القديمة . والثالث الذى يحاول الجمع بين الاثنين . وهى القسمة الشائعة ، الصورة المذكورة دائما فى الدراسات الثانوية عن الفكر العربى المعاصر . وينقد الموقف الثالث بأنه مذبذب يذهب أينما تذهب الريح ، ويريد تطويره وإحكامه حتى يتحول إلى موقف حضارى رصين [١] .

٢ - وقد تم هذا الجمع فى التاريخ بين الثقافة العربية والثقافات المجاورة شرقية هندية وفارسية وغربية يونانية ورومانية . وقرأت الثقافة العربية هذه الثقافات بلغتها . فالجمع هو إعادة التعبير عن ثقافة الأخر بثقافة الأنا ، ليس فقط لغة ، على ما هو معروف فى ظاهرة التشكل الكاذب ، بل أيضا على مستوى إكمال المعانى وإيجاد

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢١٠ .

التوازن فى النظرة إلى الأشياء . [1] أضاف العرب إلى ثقافتهم الموروثة علوم العصر وهو ما أكده ابن رشد فى فصل المقال للجمع بين الشريعة ، علوم الأنا والحكمة ، علوم الآخر . وقد تم هذا الجمع على أيدى القلة المثقفة فجمع العرب بين عقلانية الغرب وصوفية الشرق فى ثقافة ثالثة شرقية وغربية . وإذا نقل ذلك قديما فإنها قادرة علي أن تعيد الكرة حديثا وقد بدأ ذلك المصلحون مثل الأفغانى ومحمد عبده ، والليبراليون مثل الطهطاوى وعلى مبارك وطه حسين والعقاد . وقد جمعت حضارات المنطقة منذ القديم بين الدين والعلم ، بين إيران واليونان بين التصوف والفلسفة . وهو ما أشار إليه أول ما نزل من القرآن «اقرأ» . فالقراءة ليست فقط لغة بل علما . فالجمع بين الدين والعلم من إشعاعات التوحيد ، الجمع لا الفرق ، مثل سر التثليث ولكنه هذه المرة سر الثنائية [2] . وقد ربط المعرى منذ القدم بين الدنيا والآخرة ، بين دار الفناء ودار البقاء . فهناك حياة بعد الموت ، زرع بعد الصحراء ومياه بعد الجفاف ، ووفرة بعد القحط . ومن يستطع أن يمتلك الزمان والخلود ، الغرب والشرق ، الروح والمادة ، بين أصحاب الأدمغة العقلية وأصحاب الأدمغة اللينة بتعبير وليم جيمس ، بين العلم والشعر بين الحس والخيال يكون نفسه والأخر فى آن واحد . وهذه دلالة التوحيد ليس من الصعب على العربى أن يشارك فى نهضة العلم الحديثة بإعادة تنظيم المجتمع . ويتم ذلك بثلاث طرق . الأول أن نحيا حياة اجتماعية من شأنها أن تفرز لنا وجوب البحث العلمى الذى تواجه تلك المشكلات . والصعوبة فى ذلك أن المجتمع الذى لم يستقر بعد سياسيا واجتماعيا لا يستقر علميا . والثانى أن ينشأ فى جوف تلك الحياة العلمية ربط رجال الاختصاص . وقد تم ذلك بالفعل من خلال الجمعيات العلمية ولكن غياب المشروع القومى النهضوى يجعلها عاجزة عن أن تؤدى عملها العلمى والوطنى . والثالث المبادرة بلغة علمية جديدة . والصعوبة فى ذلك وفود مثل هذه اللغة من الخارج وليس تطويرها من الداخل مما يجعلها أقرب إلى الوافد منها إلى الموروث . وعلماؤنا بالداخل أيضا يحفرون فى العلم ويصارعون فى المؤسسات ويقاومون الأهول ، وليس فقط فى الخارج يزعمون بالبحث العلمى فى مجتمعات مستقرة ويشعرون بالغربة .

---

(١) التراث والتجديد ، المصدر السابق .

(٢) ليس فيما ذكرناه شيء من فكرة التوحيد بمعناها الدينى لكنها إشعاعات .

مهمة العالم الوطنى الجمع بين علوم العصر وما لديه من تاريخ علمى وليس فقط تاريخ دينى . فنحن لسنا بلا تاريخ علمى كما أن الغرب ليس بلا تاريخ دينى لا أحد منا يرفض العلم ثم يأتى بالخبراء ، فهذا موقف مزدوج يدل على الرغبة فى التسلط مرة باسم الأصالة ومرة باسم المعاصرة ومرة باسم الدفاع عن القديم للتسلط على الجماهير ومرة باسم العلم الحديث للسيطرة على الخاصة . وكيف يتم رفض العلم وقد كانوا للقدماء الريادة العلمية . لا تعارض روح العلم الجديد مع روح الحضارة ، ولا تناقض الدين أو الحياة نظرا للوحدة المبدئية بين الوحى والعقل والطبيعة .

٣ - وإذا كانت هذه دلالة التوحيد فكيف يكون اتجاه العربى المعاصر نحو العلم انحرافا عن طبيعته الشعرية فى اتجاهين نحو الأسوء ونحو الأفضل ، نحو السياسة ونحو العلم ؛ وكيف يكون انحرافا جديدا بالتأكيد ؟ وماذا عن تأسيس العلوم القديمة وبناء الدول الحديثة ؟ هل كان كلاهما انحرافين عن الطبيعة العربية ؟ [١] والنكسة فى ١٩٦٧ أمكن تجاوزها فى أكتوبر ١٩٧٣ والعلم ليس انحرافا عن جوهر العروبة وهو التوحيد فقد انبثت منه قديما وتأسست العلوم .

٤ - وبعد هذا التقابل المصطنع بين الأنا والأخر ، بين العلم والدين ، بين العقل والوجدان ، بين الشرق والغرب يجد المفكر الرائد فى شخصية العربى ما يجمع بينهما . وهو وضع مصطنع للأشكال ، وتركيب مصطنع للحل [٢] . هذه الثنائية العارضة بين ثقافتين موقف افتراضى صرف لا وجود له . فلا توجد ثقافة جوهرها العلم وآخرى جوهرها

---

(١) ومن ثم أصبحت عقيدة التوحيد مداراً للرؤية العربية حتى فعلت فعلها فى تشكيل النمط الثقافى العربى الذى هو أساس العروبة وجوهرها عربى بين ثقافتين ، ص ٨ ، لئن كان الواقع العربى الحديث قد انحرف عن تلك الرؤية العربية المتميزة فقد جاء انحرافه هنا فى اتجاهين أحدهما نكسة أفرزتها الأوضاع السياسية الحديثة محليا وعالميا وإذن فهو انحراف لابد لنا من تقويمه . وأما ثانيهما فانحراف نحو الأفضل والأكمل وذلك فى المواضع الذى اضطررنا فيها إلى تعديل ما هو تقليدى فى ثقافتنا من شأنه أن يعرقل النمو فأحللنا مكانه عناصر قوة مما انتجته حضارة هذه العصر وثقافته . وإذن فمثل هذا الانحراف جدير بالمؤازرة والتأييد ، المصدر السابق ، ص ٨٢ .

(٢) بهذه النظرة يستطيع العربى أن يجمع بين الثقافتين فى وقفة واحدة فيغير من هيكل حياته ما يمكن أن يتغير لحاقا بموكب العصر ويصون الثوابت لينجو بحياته من التحلل والدمار ، المصدر السابق ، ص ٣٩ .

الدين بل كل ثقافة متعددة الجوانب تشمل الاثنين معا ، ويتغيران طبقا للعصر والمراحل التاريخية لكل ثقافة . ويظل المفكر الرائد وضعيا منطقيا بثنائياته هذه بين العلم والإيمان ، العقل والوجدان ، الغرب والشرق ، الخبر والإنشاء ، الطبيعة والشعر .

٥ - ويشغل المؤلف نفسه بقضية الهوية مصرية أو عربية أو إسلامية ، هذه الدوائر الثلاث التى أصبحت إحدى المرتكزات الحالية للنهضة المعاصرة سواء قبل الثورة عند الإخوان المسلمين ، مصر والعروبة والإسلام ، أو بعدها فى الدوائر الثلاث كما حددها عبد الناصر فى فلسفة الثورة . فالعروبة لديه موقف . ويجعل الصراع بين الفرعونية والعربية صراعا غريبا دون ذكر للإسلامية . العروبة موقف من الكون والحياة ، ثقافة متميزة عن غيرها من الثقافات . تقوم على الذوق الفنى المستوحى من قيم الصحراء الجمالية اللانهائية . لذلك لم يعرف العربى الرواية أو المسرح كما عرفها الغرب لأن الفن العربى يتعلق بالكلى المجرد وليس بالأفراد والجزئيات كما هو الحا[ل فى] الدراما الغربية . تجلى الفن العربى فى الأرابيسك وفى القصيدة الشعرية العر[بية] حيث الإيقاع والوزن وفى أدب المقامات وفى الفصول والغايات لأبى العلاء المعرى . واللغة اشتقاقية ترد إلى الجذع الثلاثى مما يدل على الطابع للهندسى للفن العربى . كما يقوم نظام القبيلة على نظام هندسى للقرابة بين البطون والأفخاذ . وهذا تصور أيضا مصطنع لا وجود له فى الواقع التاريخى . فالعربى فى عصر النفط لا يعرف الحضارة . ولم يحفظها إلا المصرى القاطن فى الوادى حيث الماء والزرع . والفن باعتباره نظاما أو تجانسا ليس فقط فى الفن العربى بل أيضا فى الفن الغربى فى العصر الكلاسيكى . وكيف يعبر العربى فى فنه عن المثال وأفلاطون أيضا كذلك وهو ليس غربيا كما أن هيجل تمعن الفن أيضا تعبيرا عن المثال كما هو الحال فى الفن للعربى وهو ليس عربيا . وماذا عن إبداع العربى الآن فى القصة والرواية والمسرحية والفنون التشكيلية ، الرسم والتصوير والنحت والزخرفة وهى فنون دخيلة وافدة من الغرب ولا تعبر عن جوهر العروبة ؟ وماذا عن القرآن الكريم وهو يخاطب الذوق العربى بأسلوب القصص الفنى والتصوير بعيدا عن المقال المجرد والنظام الهندسى ؟ وبهذه الطريقة يظن المؤلف أنه يوحد بين مصريته وعروبته . وذلك أن للهوية شرطين : الأول أن تتألف من وحدة وكثرة ، والثانى استمرار هذه الوحدة عبر الزمن . وقد عبر القرآن عن الشرط الأول فى آية «قل هو الله أحد الله الصمد» فالأحدية الشرط الأول والصمدية الشرط الثانى . والشعب

المصرى يحقق هذين الشرحين . كما تتمثل صورة الوحدة والكثرة فى آية «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» وهو ما يقوله كل شعب عن هويته واستمرار فى التاريخ بما فى ذلك الصهيونية .(١)

٦ - ويقوم المفكر الرائد بمحاولة جديدة لحل هذه الثنائيات عن طريق تقسيم قوى الإنسان إلى عقل ووجدان وإرادة كما يدخل أفلاطون والعصر الوسيط من ورائه بل والعصر الحديث أيضا عند شوبنهور العالم إرادة وامتثال وكانط من قبله فى كتب النقد الثلاث : العقل فى نقد العقل النظرى ، والإرادة فى نقد العقل العملى والوجدان فى نقد ملكة الحكم . ويتصور الإرادة قوة عضلية وليست إرادة الحياة ، الإرادة العاقلة ، والعقل المريد ، فالعروبة فكر ووجدان . وفى لحظات الثورات الوطنية تتوحد الإرادة فى مشروع واحد الثورة الوطنية فى ١٨٨٢ والثورة الليبرالية فى ١٩١٩ ، والثورة الاجتماعية فى ١٩٥٢ . والعلم والإيمان فى ١٩٧١ ولكن هذه الوحدة بين قوى النفس الثلاث سرعان ما تنفك عراها بتبنى كل طبقة أحد عناصرها فالأقلية تتبنى العقل وتريد الالتحام مع الغرب والطبقة الوسطى تتبنى الوجدان وتدافع عن ثوابت العروبة مع تغيرات العصر . والأكثرية ترفض اختيار الأقلية ، ويكفيها التراث الإسلامى الذى يعبر عن وجدانها ويبدو أن المفكر كان مع الاختيار الأول ، اختيار الأقلية التى تريد الالتحام مع الغرب واقترب من الاختيار الثانى كما توحى بذلك محاولات الجمع بين الثقافتين وربما صب أخيرا فى الاختيار الثالث كما تكشف عن ذلك بعض العبارات الإيمانية خلال صفحات الكتاب (٢) .

---

(١) يعبر المؤلف عن الاختيار الأول للفئة القليلة التى التى تريد الالتحام مع الغرب فى ثقافته التحاما تاما حتى لكأننا جزء منه أو هو جزء منا » ثم يأسف لذلك ، «لا » وأن هذا الكاتب ليأسف على فترة لم تكن قصيرة من حياته الواعية قضاها تعبيرا لتلك الفئة على ظن خاطئ منه بأن ما نجح فى الغرب مثل هذه النجاح الذى أضفى عليه ما أضفى من قوة وعلم وثراء ينجح معنا إذا نحن اصطنعناه . لكنه خطأ فى الرأى قد شاء لهذا الكاتب أن يراه فيهتدى «المصدر السابق ، ص ٢٤١ .

(٢) مثل «إلى أن يشاء رب العالمين لنا الهدى» المصدر السابق ، ص ٢٤٢ وبالله التوفيق ، ص ٩ والله أعلم ، ص ٢٦ وقد أراد الله ، ص ١١٣ لا تقنط يا ولدى من رحمة الله ، ص ٢٥٧ لا يا ولدى لا تقنط من رحمة الله ، ص ٢٥٨ نعمة الله عليه ، ص ٢٩١ .

٧ - وتغيب الثقافية السياسية من المفهوم العام للثقافة ، ولاتظهر إلا عرضا ، ويعترف المفكر ، بأنه لم يتعامل مع السياسة إلا عابر سبيل مثل تعامله مع التراث على الرغم من ضرورة استقلال الشعوب وتحررها من الاستعمار[1] فقد استولى الاستعمارالأوروبى البريطاني والفرنسى على العالم العربى ويشير إشارات عابرة إلى فلسطين والأراضى المحتلة من إسرائيل . فقد زرعها الغرب مواجهة بين ثقافتين ثقافة عربية وثقافة غربية مع أن إسرائيل ليست فقط ثقافة محلية كما يروج لها الغرب بل هى ثقافة أسطورية كما مثلتها الصهيونية . كما أنها احتلال أرض ليست فقط ثقافة . كما يؤرخ للصراع بين الثقافتين وظهور تيارين عربى وغربى ابتداء من حملة نابليون على مصر ، إحياء القديم ونقل الغرب . وكلايهما فى الحقيقة نقل مع اختلاف مصدر المنقول . ويذكر ثورة يوليو ١٩٥٢ الاجتماعية بعد ثورة ١٩١٩ التحررية وينقدها مع ثقافة الصفوة وتركيزها على ثقافة الجماهير وكأن الثقافة العالمية هى ثقافة الصفوة وليست ثقافة الجماهير وينقدها كظهور العامية مع أن العامية سابقة على ثورة ١٩٥٢ فى معركتها مع الفصحى ، ولاتعنى ثقافة الجماهير العامة بالضرورة . كما يعيب عليها الاستعانة بالخبراء الأجانب مع أنهم أهل العلم المنقول من الغرب الذى يدعو إليه المؤلف - ولكن حجر العثرة فى الثورة هو إشباع الضرورات والحاجات واستدانة ما يفوق الإنتاج وكأن مهمة الثورة ليست الكفاية والإنتاج . وقد كان المؤلف من أعمدتها الفكرية فى رئاسة تحرير مجلة الفكر المعاصر .

٨ - وأخيرا يحاول المؤلف وضع العرب فى التاريخ ، تاريخهم الماضى وتاريخهم الحاضر ، وأن يحدد لهم مسارهم التاريخى فى المستقبل . فالثقافة العربية شيئ فى خطين : الأول من القرن الأول حتى القرن العاشر الهجرى . خط منارة الثقافة العربية ، والثانى من القرن الحادى عشر حتى القرن الخامس عشر عصر الشروح والملخصات ويعنى المفكر الرائد بالخط هنا الفترة أو المرحلة التاريخية . والحقيقة أن الفترة الأولى تنتهى بظهور ابن خلدون فى القرن الثامن الهجرى ومن ثم قد قسم الفترتين كل منهما

---

(١) «ولم يكن هذا الكاتب ممن تعلقت نفوسهم بالسياسة إلا كما يتأثر كل عابر سبيل من المواطنين» المصدر السابق ، ص ١١٦ .

إلى سبعة قرون ونحن فى نهاية الثانية البداية الثالثة تم فصل الفترة الأولى إلى قرون . القرن الأول وضع الموضوع والثانى التفكير والتنظير ، والثالث نقل الوافد والرابع ظهور الحكماء والأدباء ، الفارابى وابن سينا وأبى العلاء المعرى وأبى حيان التوحيدى وعبد القاهر الجرجانى ، وإخوان الصفا ، والخامس الغزالى وتهافت الفلاسفه، والسادس ابن رشد وتهافت التهافت ، السابع ابن خلدون . وهو وصف لا يختلف عليه أحد إلا أن التعقيب أحيانا يكون بالتاريخ الميلادى . فالثانى الهجرى هو الثامن الميلادى ، والثالث الهجرى هو التاسع الميلادى وكان عصرنا الذهبى الأول هو العصر الوسيط الأوروبى ، الخط الثانى من القرن العاشر حتى القرن الثالث عشر الهجرى ، دراسة اللغة والعقيدة والشرح والحفظ . وهى فترة لم تخل من إبداع فى العلوم الرياضية بل وفى الفلسفة عند الشيرازى . ومع هذا الخط الثانى يتقاطع خط ثالث يأتى من الغرب منذ القرن الثالث عشر الهجرى فتنشأ ازدواجية العصر الحديث فى تيارين الأول إحياء الأدب العربى والثانى نقل الغرب . وفى الخط الوافد تظهر الرواية والمسرحية النثرية والشعرية فى القرنين العاشر والحادى عشر ويقصد المؤلف الثالث عشر والرابع عشر . ولا يذكر مفكرينا المعاصرين الاصلاحيين والليبراليين والعلميين لأنه لا يوجد لدينا فلاسفة . ويتداخل المساران التاريخان الهجرى والميلادى . فالقرنان الثالث عشر والرابع عشر الهجريان من التاسع عشر والعشرين الميلادين . وينتهى المؤلف بضرورة الجمع بين المسارين كثقافتين دون اعتماد الثقافة العربية على إحياء السلفية بدافع دينى قومى كما كان الحال فى الحركة الإصلاحية من أجل أن تتعادل الكفتان فى إطار ثقافى موحد جديد(١) . ويقايس المولف بين المسارين فى الحرب . فقاتلناهم فى الحروب الصليبية وقتلونا فى الاستعمار الحديث . وفرق بين الحربين الأولى للدفاع والثانية للعدوان . كان الغرب هو المعتدى فى كلتا الحالتين وكنا نحن المدافعين . وانهزم هو فى الحالتين وانتصرنا عليه مرتين . وفى القرون الثلاث الأخيرة تطورت الولايات المتحدة واستراليا ونيوزيلاندا . وانقسم البشر إلى مجموعتين: الأولى توجه العقل نحو الطبيعة وهى مجموعة الدول الغربية ، ذات

---

(١) «فمن ذا الذى يتعقب السيرة الثقافية العربية ولا يتوقع فى رجحان شديد أن يتحقق فى مستقبل قريب اعتدال الكفتين فى إطار ثقافى موحد جديد» المصدر السابق ، ص ٣٨٩ .

المجتمعات المستقرة . والثانية تحررت من الاستعمار وهى مجموعة العالم الثالث ، وفيها المجتمعات العربية غير المستقرة . والأولى أفضل من الثانية وكان الإبداع الذاتى لشعوب العالم الثالث فى التحرر ومقاومة الاحتلال بالسلاح فى مصر وفيتنام والصين وسائر دول افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية كان أقل قيمة من نشأة العلم الحديث فى الغرب ، نيوتن واينشتين . كما أن التوجه نحو الطبيعة ليس حكرا على الغرب فقد شارك فيه طاغور فى التربية كما شاركنا فيه فى العلم القديم .

سابعا : خاتمة : تصغير النفس ، وتكبير الآخر ، وغياب الواقع

حاول المؤلف أن يعطى فى الجزء الأخير صورة مصغرة . خلاصة الكتاب كله كى يلم شتات الموضوع الموزع بين الانطباعات ، الشخصية والسيرة الذاتية فى تسع نقاط[1] العالم العربى هو المفكر نفسه . والكتاب سيرة ذاتية له على مدى ثلاثين عام ١٩٦٠ - ١٩٩٠ . ويكشف عن جحود الآخرين «على نعمة الله» منذ «تجديد الفكر العربى» ١٩٧١ وهو الكتاب الأول فى مرحلته الثانية حتى عربى بين ثقافتين ١٩٩٠ وهو الكتاب الأخير قبل حصاد السنين وتغريد البجع ، والذى يتضمن مقالات الأهرام التى تنشر فى أربع صحف عربية فى وقت واحد . وهذه النقاط هى :

١ - العربى تجاه العصر العربى الجديد ، موقفه من المبادئ العامة مع ضرب الأمثلة ، ووقفته أمام المردودات والوافد ، والجمع بين الاثنين ، بين المبادئ (الأخلاق) والعصر (العلم) .

٢ - الهوية التاريخية النابعة من الصحراء ، والميل نحو المجرد والثابت مما يتناقض مع المثل الأعلى الحسى الواقعى ، والثقافة العربية الموضوعية الذاتية والتى تقبل ثقافة الهندى والفارسى واليونانى والجمع بينهما فى موقف واحد ، ثقافة شرقية وغربية فى آن واحد .

٣ - وضع العرب فى مسار التاريخ الهجرى من القرن الأول حتى القرن الخامس عشر ثم تداخل التاريخ الميلادى فى العصور الحديثة ابتداء من القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلادى حيث يعيش العربى مسارين تاريخيين مسار الأنا ومسار الآخر .

---

(١) صورة مصغرة ، المصدر السابق ص ٣٩٠ - ٤١٨ .

٤ - دور التراث فى تكوين الشخصية العربية .

٥ - دور العصر فى إبداع العلم وصنع التقدم .

٦ - فقر الحياة الفكرية المعاصرة .

٧ - قلب الترتيب والأولويات الفكر السياسى وأوليته على الفكر النظرى الخالص .

٨ - الجمع بين الثقافتين العربية والغربية .

٩ - نظرة مستقبلية .

والحقيقة إن هذه النقاط التسع تلخيص للكتاب وبيان لرؤوس موضوعاته ولكن النتائج العامة التى يمكن الانتهاء إليها من قراءة «عربى بين ثقافتين أو أية مجموعة من المجموعات السبعة والعشرين فى العشرين سنة الأخيرة بالنسبة إلى الجبهات الثلاثة التى يدور فيها الفكر العربى المعاصر يمكن إجمالها على النحو التالى :

أولا: الجبهة الأولى الموقف من التراث القديم

١ - اختزال الحضارة العربية كلها والتراث الاسلامى كله فى الدين والعلوم الدينية، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه وفى علوم اللغة ، النحو والصرف وعلوم البلاغة ، البيان والبديع وكأن العلم الرياضى والعلم الطبيعى لم يزدهرا فيها وكأن العلم عند العرب الرياضة من فلك وحساب وهندسة وجبر وموسيقى والطبيعة من طبيعة وكيمياء وطب وصيدلة ونبات وحيوان ومعادن لم يوجد ، وكان الخوارزمى وجابر بن حيان وابن الهيثم والطوسى والسجزى لم يكونوا علماء .

٢ - اختزال التراث القديم كله فى الأدب والشعر وفنون القول والحكم على جوهر العروبة بالفن والخيال وإغفال التراث العقلى البرهانى الذى ظهر عند المتكلمين - المعتزلة ، والفلاسفة ، الكندى وابن رشد ، القياس الشرعى والفقهى .

٣ - جعل الدين مجرد وجدان ، علاقة خاصة بين الإنسان والله وليس بين الإنسان والإنسان أو الإنسان والمجتمع أو الإنسان والطبيعة ، وجعله أقرب إلى الفن منه إلى العلم . فالدين والفن ينبعان من الوجدان وكأن النبى لم ينتج فكرا ولا علما ولا سياسة ولا نظاما اجتماعيا ودوليا .

٤ - جمع العرب بين الغرب العالم والشرق الفنان في ثنائية العقل والوجدان مع أن كليهما يصدران عن التوحيد - توحيد الوحى والطبيعة فى العلم ، وتوحيد الوحى والعقل فى الفلسفة وليس عن طريق التوحيد بين ثقافتين ، شرقية وغربية .

٥ - القسوة مع النفس في مقابل الكرم مع الآخر ثقافتنا فقيرة فقر الجنوب ، وثقافتهم غنية غنى الشمال ، ثقافتنا وجدانية كوجدان الشرق وثقافتهم عقلية كعقلانية الغرب . ثقافتنا فن ، وثقافتهم علم ، ثقافتنا تستهلك وثقافتهم تنتج . وهو التقابل بين النار والجنة ، بين العذاب والنعيم ، بين الشيطان والملاك ، ثنائية متعارضة مشهورة ومستمرة فى الحركة السلفية المعاصرة ابتداء من سيد قطب ، على البدل ، الجاهلية والإسلام ، الطاغوت والله ، الكفر والإيمان ، الباطل والحق ، الخطأ والصواب . إعطاء الأنا أقل بما تستحق وإعطاء الآخر أكثر مما يستحق ليست سياسات العرب وحدها هى التى تدور فى أوكار الأبالسة بل أيضا سياسات الغرب فى الحربين الأوروبيتين الأولى والثانية ، وفى الاعتداءات على العالم العربى ، وفى تقطيع الدول فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية ، وتقسيم العالم واغتيال الرؤساء ، كنيدى نموذجا ، واغتيال الزعماء ، مارتن لوثر كنج ، مثلا(١)

ثانيا : الجبهة الثانية . الموقف من التراث الغربى

١ - اختزال الغرب كله فى العلم الطبيعى وكأن الغرب لم يعرف المثالية والميتافيزيقا والتصوف والرومانسية فى الأدب والفن . وهو خطأ منطقى فى رد الكل إلى أحد أجزائه .

٢ - الإعجاب بالحضارة الغربية واعتبارها أخر ما وصلت إليه الإنسانية من تقدم، وغياب أية وجهة نظر نقدية لها إلا فيما ندر ، فيما يخص المادية والرأسمالية الفاشية والنازية والجرائم المنظمة والعنف .

---

(١) إننا إذا لاحظنا أن حياة الثقافة العربية قد بلغت من الفقر حدا لا يجوز لها أن تطمع فى أن تكون ذات أثر فى توجيه التيارات الفكرية فى العالم فلا هى تملك الأثر الفعال فى سياسة ولا فى اقتصاد ولا فى عقيدة . فالسياسة توضع هناك فى مخابئ الشيطان . ولا ندرى نحن إلا أن نجد الكوارث قد حلت توقعنا فى حبائلها وقوع الأشل العاجز ، والاقتصاد ويضطرب بوجه صعودا وهبوطا هنالك فى أوكار الأبالسة» المصدر السابق ، ص١٩ .

٣ - اعتبار الغرب هو الوريث الوحيد للحضارات القديمة ، وأنه منفرد بالعلم ، وإنكار دور الحضارات القديمة فى الصين ، والهند ، وفارس ، وما بين النهرين ، ومصر القديمة في تكوين العلم الإنسانى الذى اقتطف الغرب ثماره فى العصر الحديث يترك المؤلف البذور ولا يأخذ إلا الثمار .

٤ - اعتبار حضارة الغرب المقياس والمعيار والنموذج الذى تحتذيه كل الحضارات . فهى وحدها حضارة العلم والعصر والحرية والديموقراطية ، والإنسان والطبيعة ، وكأن هناك مسارا واحدا للبشرية جميعا ، وليس لكل حضارة مسارها فالتاريخ الميلادى هو تاريخ كل الشعوب والحضارات الصينية والهندية والفارسية والبابلية والآشورية والكنعانية والمصرية القديمة ، وهى حضارات ما قبل ميلاد السيد المسيح والحضارة العربية الإسلامية بعده .

٥ - اعتبار قيم العقل والطبيعة والتقدم والحرية والديموقراطية قيما غربية وهم مُثل عصر التنوير لم تعرفها باقى الشعوب الغربية مع أنها قيم موجودة فى كل الحضارات بطريقة أو بأخرى ، كلها أو بعضها كونفوشيوس تنوير بالنسبة إلى ديانات الصين القديمة ، وبوذا تنوير بالمقارنة بالدين الهندوكى القديم ، والإسلام تنوير بالنسبة إلى المسيحية واليهودية السابقين عليه . وهى قيم دافع عنها المعتزلة فى أصولهم الخمسة. ويتصور المؤلف الشرق على أنه فنان مع أن الرياضيات ظهرت فى الهند وفى بابل ، والعلم فى الصين ومصر القديمة ، والسياسة فى فارس . ويسمى الشرق الجنس الأصفر حكما عليه بلون البشرة كما يفصل الغرب فى إطلاق الأسود على أفريقيا والأصفر على آسيا[١]

ثالثا : الجبهة الثالثة . الموقف من الواقع

١ - إعطاء الحرية الأولوية المطلقة على باقى التحديات مثل العدالة الاجتماعية ، وكما وضع فى مجموعة « عن الحرية أتحدث » فى ترجمة كتاب « أثرت الحرية لكراتشنكو » وغياب قضايا الفقر والعدالة الاجتماعية .

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٠٨ ، ص١٥٥ ، ص١٦٣ وأيضا دراستنا - التنوير وتراث العالم فى « هموم الفكر والوطن » .

٢ - عدم تعرضه لأوضاع العصر السياسية فى العالم العربى وقضاياه مثل الوحدة والتجزئة ، وتحرير الأرض المحتلة ، والتنمية المستقلة ، وتجنيد الجماهير واختزال الكل فى أحد أجزائه وهى الحرية الفردية .

٣ - غياب نقد كاف للعصر ولتجاربه السياسية والاجتماعية ، فى الحقبة الناصرية وكان من دعاتها فى رئاسة تحرير مجلة « الفكر المعاصر » وفى الحقبة التالية بعد انقلاب الثورة على نفسها فى مقالاته فى الأهرام وتأييد معاهدة الصلح مع إسرائيل فى أيامها الأولى باستثناء بعض الانتقادات بين الحين والآخر على مستوى الفكر مثل نقده لأخلاق القرية .

٤ - الاقتصار على ذكر الجيل السابق له مثل الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده وعرابى وسعد زغلول من المفكرين والمصلحين والأدباء والقادة والزعماء أوالمعاصرين له مثل طه حسين والعقاد وسلامة موسى وأحمد لطفى السيد وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ ومحمد عبد الوهاب وصلاح طاهر ومحمد حسين هيكل ومصطفى عبد الرازق ومحمد صادق الرافعى . ولا يذكر زملاء ومعاصرون له أيضا مثل أبى ريدة ، وتوفيق الطويل ، وعبد الرحمن بدوى ، وعثمان أمين وإبراهيم مدكور ، وأبى العلا عفيفى ، وأبو ريان . ولا يذكر أحدا من الجيل التالى له على الاطلاق جيل ١٩٦٧ فى مصر والشام والمغرب على الرغم من التشابه والاختلاف معه فى كثير من المواقف وكأن النجم لا يكون إلا واحدا دون مراعاة لضم أنوار النجوم ضد الظلام المتضامن حتى يطلع النهار .

٥ - «عربى بين ثقافتين» هو فى الحقيقة عربى مع ثقافة ضد أخرى ، مع ثقافة الآخر ضد ثقافة الأنا ، مع ثقافة العلم والعقل والطبيعة ضد ثقافة الدين والوجدان والكتاب مما يسبب رد الفعل المضاد في الحركة السلفية المعاصرة ، ثقافة الأنا ضد ثقافة الآخر ، وكأنه لا مخرج للجمع بينهما جميعا عضويا وأوليا في مسار تاريخى تطورى طبيعى ، وكأن الجيل الحالى ينتقل من فعل إلى رد فعل ومن رد فعل دون ايجاد ميزان التعادل بين الثقافتين ، كل فريق يسكب الزيت على النار ليزيد اشتعالا وهو يظن أنه يسطع نورا .

الفصل الثالث

العقلانية

١ - العقل والعقلانية — أحمد ماضى

٢ - بين العقلانية النقدية والنزعة الحيادية — على الجابرى

(١)

العقل والعقلانيــة

أحمد ماضى (*)

أقول ، فى بادئ الأمر ، إن الشائع فى الفكر العربى المعاصر هو اعتبار د. زكى نجيب محمود أحد رواد التنوير فى هذا الفكر . ويعزى ذلك إلى المفاهيم والأهداف التى تبناها ، ودعا إلى شيوعها وتطبيقها . ولاشك فى أن العقل هو أحد هذه المفاهيم . وفى تقدير الأستاذ محمود أمين العالم أن العقل يكاد أن يكون «هو جوهر فلسفة زكى نجيب محمود» (١ ، ٢٧)(١) وإن قضية العقل هى «الهم الأكبر» (١ ، ٢٣) لابن رشد وزكى نجيب محمود ويؤكد د. محمد الرميحى أن كتابات د. زكى ومصادره أعلت من «قيمة العقل» والتفكير العلمى ، فى مواجهة الحياة ومشكلاتها ، وتطويع البيئة لمصلحة الإنسان (٢ ، ٧) . ويخلص إلى أن د. زكى «رائد فى محاولة إشاعة التفكير العقلانى والتأكيد على أهميته (٢ ، ٨) . ويعد د. عاطف العراقى د. زكى نجيب محمود الرائد العملاق فى رأيه ، «على رأس مفكرينا المعاصرين لأنه أعلى كلمة العقل فوق كل كلمه ....» (٣ ، ٣٥١) مؤكدا أن «دفاعه عن العقل بعدا واضحا بارزاً فى كل كتاباته ...» (٣ ، ٣٥٥) ، وأنه «اعتز اعتزازاً كبيراً بالعقل» (٣ ، ٣٥٥) و(٤، ٤٢) ، ويخلص د. العراقى إلى أن د. زكى هو «عميد الاتجاه العقلى» (٣ ، ٣٥٧) وهو «يقف على قمة عصر التنوير فى مصر وعالمنا العربى» (٣ ، ٣٥٩) ويؤكد د. إمام عبد الفتاح امام أن د. زكى المفكر العملاق ، فى نظره ، قام بمهمة تنويرية فى المقام الأول (٤ ، ٥٩) ويرى الأستاذ إبراهيم فتحى أن الأهداف المعلنة فى كتابات د. زكى تشبه من ناحية اتجاهها بما ذهب إليه مفكرو التنوير فى فترات التحضير للثورات البورجوازية فى أوروبا الغربية (٥ ، ٨) ، وأنه يحاول أن يجعل من

(*) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب ، الجامعة الأردنية ورئيس الجمعية الفلسفية العربية .

(١) يشير الرقم الأول ، بعد كل اقتباس ، إلى رقم المرجع فى قائمة المصادر والمراجع الواردة فى خاتمة البحث . أما الرقم الثانى فيشير إلى رقم الصفحة التى اقتبس منها .

وضعيته المنطقية «سلاحا تنويريا»[1] على الرغم من أنها فلسفة لا تنويرية من الناحية المذهبية العامة (٥ ، ٩) فى موطنها الأصلى .

أما الوضعية المنطقية فى مصر والوطن العربى فتُستخدم كسلاح تنويرى ، ولكن من الجانب السلبى ، بمعنى أنها توجه النقد إلى أيديولوجية القرون الوسطى . وهى فى رأية ، لاتصلح «أداة تنويرية بعد أن تتجاوز مناوءة يقينيات القرون الوسطى القطعية» (٥ ، ٢٦) . إن اختلاف الشروط الاجتماعية فى الوطن العربى عن مثيلتها فى الموطن الأصلى للوضعية المنطقية هو الذى أدى إلى اختلاف الدور الذى أداه د. زكى ويخلص الأستاذ إبراهيم فتحي إلى أن سهام النقد الذى وجهه د. زكى «ألحقت ضرراً فادحاً بالقيم الرجعيه ، ولم يتهاون طوال فترة ليست بالقصيره مع الكهانة الجاهلية فى الكثير من المسائل العملية . . » (٥، ١٨) . أمّا الأستاذ محمود أمين العالم فهو لا يكتفى باعتبار د. زكى واحداً من أبرز مفكرى الحركة التنويرية فى عصرنا الراهن ، بل يؤكد أنه «استطاع أن يبلور مفاهيمها بلورة نظرية بحيث أصبحت تشكل منظومة فلسفية متسقة» (١ ، ٢٩) . وإن صح هذا الزعم فإن د. زكى يعد فى رأيى ، المنظر الرئيسى للتنوير العربى فى القرن العشرين .

تجدر الإشارة إلى أن د. زكى يؤكد أنه انخراط منذ شبابه «بقسط كبير من جهده في حركة التنوير» (٦ ، ٥٩) مع أنه لا يدرى على وجه اليقين ، هل كان الوعى بضرورة «التنوير» هو الذى دفعه دفعاً إلى الانخراط المذكور ؟ وقد حاول د. زكى إضافة إلى هذا الانخراط ، أن يسلط الضوء على معنى التنوير ، مؤكدا أن لبه هو

---

(١) يرى د. فؤاد زكريا أن د. زكى لم يكن يتحمس للوضعية المنطقية إلاّ بوصفها «سلاحا فعالا» فى معركة تحرير العقول من المسلمات غير المدروسة ، ومن الخرافات الذهنية التى يراها الكثيرون بديهات لا تناقش» (٤ ، ٢) ويزيد قائلاً إن د. زكى وجد فى الفلسفة المذكوره إمكانية الاستعانة بها من أجل تحقيق «هدف أساسى فى بيئة غير بيئتها» (٤ ، ٦) . وهذا الهدف هو هدف التنوير ومحاربة الخرافه والمراجعه النقدية للمسلمات» (٤ ، ٦) يخلص د. فؤاد إلى أن مجتمعنا كاملاً سيظل يذكر «الدور الرائد» للدكتور زكى فى معركتنا الكبرى من أجل التنوير» (٤ ، ٦) وفى اعتقاد إمام عبد الفتاح امام أن د. زكى لم يكن يستهدف نشر الوضعية المنطقية ، بل كان يريد أن «ينير» عقول الناس . ويسعى إلى نشر «منهج جديد» ، إنه باختصار يريد «توظيف» الوضعية المنطقية لصالح الفكر التنويرى الذى يدعو إليه. . . .» (٤ ، ٥٩)

«مزيد على مزيد من معرفة صحيحة واضحة» (٦ ، ٥٩) وأن جوهره هو السعي «وراء مزيد من المعرفة بطبائع اللأشياء وحقائق المعاني» (٦ ، ٥٩) . وفي اعتقاده أنه كلما زدنا أبناء الأمة إدركاً للمعارف الصحيحة عن دنياهم ، زدناهم بالتالي نوراً . وإذا تعذر النور فليكن تنويراً يسير بالناس نحو النور . أما الفارق الرئيس بين عصور الظلام وعصور النور - أو التنوير - فيتمثل في أن الظواهر[1] في العصور الأولى تُعلل بغير عللها ، بينما الظواهر في العصور الثانية أو العلاقة بين الأشياء يُنظر إليها في منظورها الصحيح . أما الوسيلة الموصلة إلى المنظور المذكور فهي «الرؤية العلمية للأشياء وتفريعاتها» (٦ ، ١٥٣) . ويزيد د. زكي على بيان لب التنوير وجوهره من جهة ووجه الاختلاف بين النور - أو التنوير - والظلام من جهات أخرى ، قائلاً إن الوضوح الفكري هو حجر الزاوية في أي عصر يراد له أن يكون عصر تنوير ونور (٦ ، ٣٦١) ، ذلك لأن وضوح الأفكار المتداولة بين الناس هو شرط أساسي في نظره لتحقيق الوحدة التي تجعل منهم أمه واحده أو شعباً واحداً . وبمقدار وضوح الأفكار ودقتها يكون انضباط التطبيق ودقته كذلك . أن الفكره الواضحة في ذهن صاحبها «هي وحدها التي تسهل ترجمتها إلى فعل محدد ، لأنها بطبيعتها تماثل خطة رسمت بدقة...» (٦ ، ٣٦٢) واللافت للنظر أن الوضوح المُتبقى ، في رأيه ، ينصب أساساً على دائرة «العقل» وما ينضوي تحته من علوم وأفكار تتصل بالعالم الموضوعي . ويؤكد د. زكي أن عنايته ببث الإحساس العام بضرورة هذا الوضوح في المسائل العامة لم تكن لتمس في كثير أو قليل ذلك الجانب الثاني من الحياة الإنسانية الذي يختص بالذات وخصوصية مشاعرها ، جانب «العاطفة» وما تشتمل عليه من المواقف

---

(١) لاحظ الأستاذ محمود العالم في «حصاد السنين» آخر كتب د. زكي اخفاء «الوضعية المنطقية» ، مصطلح فحسب ، بل كمنهج ذلك ، في تحليل الظواهر وتقييمها» (١ ، ٢٩) . وفي تقديري أن الرأي المذكور غير دقيق ، بالنظر إلى أن التغيرات التي طرأت على فلسفة د. زكي لم تفض إلى اختفاء الوضعية المنطقية . اذكر فهمه للطبيعه وأشيائها ، الذي يتمثل في أن ما يقال عن الطبيعة المرئية الملموسه إنما يقال عن ظواهرها (٦ ، ٣٠٢) . وعليه فإن مهمة العلم الطبيعي تقف به عند ما هو «ظاهر» من الأشياء (٦ ، ٢١٥) . ويؤكد د. زكي أن التغير الذي طرأ ، إنما طرأ على «النبره دون الأهداف» (٦ ، ٣٤١) . ويفيد الأستاذ جمال الجمل أن د. حسن حنفي سأل د. زكي في آخر محاضرة عامة حضرها في صالون الأوبرا الثقافي (٤ ، آذا/ مارس ٩٢) عن مرحلته الفكرية الجديدة التي بدأها مع السبعينات وهل هي متصله مع بداياته الفكرية أم منقطعه عنها . «فقال إنه لم يتغير أبداً ، وأن منهجه الفكري ظل كما هو «الوضعية المنطقية» (٧)

الإيمانية، والنظرات الفنية ، وما دار فى هذا الفلك . وهذا الجانب «على عظيم قدره فى حياة الإنسان» وهو قدر ربما زاد على قدر التفكير العلمى والموضوعى بكل فروعه إلاّ إنه لصلته الوثيقة «بالذات» ، ربما استعصى على «الوضوح» المطلوب فى الجانب العلمى أو الفكر الموضوعى (٦ ، ٢٩٩) .

إن الوضوح المنشود لا ينصب على دائرة العقل فحسب ، بل لابد من وضوح الفصل بين الدائرة المذكورة ، ودائرة العاطفة ، الوجدان ، القلب ، الحدس .. إلخ كذلك، وإذا ما تحقق هذا الوضوح ، فإن وضوح التفكير يتم . وفى اعتقاده أن الفارق بين هاتين الدائرتين أصبح واضحاً وضوحاً لم يعد له ما يسوغ الخطأ بينهما . لكن خطأ كثيراً ما يقع بين ما هو مجال العقل وما هو مجال للوجدان الفردى الخاص .

إذن الوضوح المنشود مقصود على ما يختص بدائرة العقل ، وعلى الفصل بين هذه الدائرة ودائرة الوجدان أيضاً أنه مقصور على العام ، أما الخاص فله دوره ووسائله ، ولا ينطبق على العام . ويلفت د. زكى النظر إلى أن الناقدين له ظنوا أن ما أريد تطبيقه على الجانب العلمى وحده (العقلى) من ضوابط وقيود ، قد أريد به كذلك أن ينطبق على المعتقد الدينى ، وعلى الشعر ، وعلى الفن وعلى كل ما تمتلىء به حياة الإنسانية من عاطفة ....، الأمر الذى ينفيه د. زكى .

إذن د. زكى لم ينشد الوضوح فى دائرة العاطفة ، مؤكداً أن التفكير العلمى وحده هو الذى «يستوعب اهتمام الوضعية المنطقية» (٨ ، ٩٥) ، وأن الشروط التى يتطلبها هذا قد لا تكون هى التى تتطلبها الحياة الوجدانية .

وعلاوة على ما تقدم ، يعتقد د. زكى فى أهمية النقد فى عملية التنوير . صحيح أن زيادة المعلومات التى تساق إلى أفراد الشعب قضية مهمه لا يمكن التقليل من شأنها ، لكن لابد لحركة التنوير فوق هذا المستوى الشعبى العام من تحليلات نقديه تقدم إلى «الصفوة»... (٦ ، ٣١٦) . ويبدو أن النقد ذو أهمية استثنائية بالنسبة إلى التنوير . فالدكتور زكى يرى أن النقد الذى هو (تحليل الفكر السائد تحليلاً يظهر للناس خفاياه ، «يكاد يكون مرادفاً لعملية «التنوير»...) (٦ ، ٣١٦) ويخلص إلى أن الجانب النقدى «أهم ما افتقرت إليه حياتنا ولم تجده» (٦ ، ٣١٦)

لقد ذهب الأستاذ إبراهيم فتحى إلى أن د. زكى حاول أن يجعل من وضعيته المنطقية سلاحاً تنويرياً . والسؤال هو : ما العلاقة بين الوضعية المنطقية من جهة ، والدعوة التى قام بها د. زكى إلى عقلانية النظر ، من جهه أخرى ؟

أقـول باديء ذي بدء ، إن د. زكي بلور لنفسـه في سنوات ١٩٤٠ - ١٩٥٠ ، وقفة فلسفية لازمته حتى وفاته ، مؤكداً أن ثقافته «الإنجليزية» في ميدان الفلسفة انتهت به إلى «اختيار أحد التيارات العقلية العلمية ... هو تيار التجريبية العلمية ، أو الوضعية المنطقية ...» (٢ ، ٦٠) . وفي موضع آخر يقول لعل «أقرب الاتجاهات الفلسفية إلى جانب العلم ، وجانب العقل من الحضارة الراهنة ، هو اتجاه الوضعية المنطقية...» (٩ ، ٢٤٧) .

ينطلق د. زكي من أن طابع العصر هو العلم التجريبي ، أو ما يتصل به بسبب قريب أو بعيد ، وأن الغرب وحضارته يتميزان بهذا العلم . وعصرنا اليوم هو عصر العلم التطبيقي . وأبرز طابع يميزه «النظرة العلمية» وحضارة العصر الراهن قائمة على أساس العقل . وميدان العقل ، اليوم هو العلوم الطبيعية التي تتجسد في أجهزة وعندما يكون المجال مجال علم «فلا يجوز للشعور أن يتسلل إلى سياق الحديث بألفاظه» (١٠ ، ١١٦) إن العلم «عقل» و«منهج يقام على مبادئ المنطق» (١١ ، ٢٠٨) . أما الفلسفة التي نشأت من طابع عصرنا فهي الوضعية المنطقية أو التجريبية العلمية . وهذه الفلسفة في نظره ، «تمثل عصرنا الحاضر» (١٢ ، ١٨) . واستناداً إلى هذا التصور للعصر ، وما نشأ عنه من فلسفة ، يؤكد د. زكي أنه نصير للمذهب الوضعي أو التجريبية العلمية كما يسميها أحياناً ، ذلك لأنه «مؤمن بالعلم» (١٢ ، ١٦٠) والتجريبية العلمية ، في نظره تمثل «دعوة إلى الأخذ بأحكام العقل الصارم في فهم العبارات التي يجريها الكاتبون على أقلامهم» (٩ ، ٢٧) ، و(١٠ ، ٢٩) أنها دعوة إلى «الفهم العقلي الواضح» (١٠ ، ٣٠)

وابتغاء مزيد من التوضيح يقول د. زكي أن كل ما يكتبه في سبيل التجريبية العلمية ، إنما يُقصد به مجال واحد من مجالات القول الكثيرة ويعني به «مجال العلم» بمعناه الطبيعي التجريبي (١٣ ، م) وهنالك مجالات الشعر ، والنثر الأدبي وشتى صنوف التعبير الوجداني على اختلافها بل ومجال السحر والخرافة وأساطير الأولين ولكل صنف من صنوف القول التي ليست من صنف التفكير العلمي معياره الخاص به الذي يختلف عن «معيار المنطق العقلي الذي تضبط به مناهج القول في دنيا العلوم» (١٣ ، م)

يذكر د. زكي أنه عندما عاد إلى مصر في أواخر عام ١٩٤٧ كان اعتقد أنه إذا كانت التجريبية العلمية مجرد اتجاه فلسفي في الغرب فهي بالنسبة للأمة العربية ضرورة

من شأنها أن تضبط اللفظ في مجال التفكير العلمي ضبطا صارماً (٨ ، ٥٧) ، وهو ما أظن أننا «في أشد الحاجة إليه» (٨ ، ٥٧) . لقد رأى في الوقفة الفلسفية (التجريبية العلمية أو الوضعية المنطقية) التي أثرها على غيرها من التيارات الفلسفية نفعاً عظيماً للأمة العربية في نهوضها العلمي والفكري والثقافي ، لأنها وقفة تستهدف - في مجال النظر العلمي - منهجاً يضبط القول ضبطاً يصونه من الانزلاق في سيال اللفظ الذي يلهينا عن المعنى ... (٨ ، ١١٢)

إذن الوضعية المنطقية أو التجريبية العلمية هي فلسفة علمية عقلية تعبر عن روح العصر ، وهي تمثل ضرورة للأمة العربية وذات نفع عظيم لها ، بمعنى أن الأخذ بها يسهم في تحقيق نهوضها في مجالات عديدة . واستنادا إلى هذه الفلسفة ، دعا د. زكي إلى عقلانية النظر ، مؤكداً أن الاتجاه العقلي هو أبرز ما يميزه «إزاء مواقف الحياة» (٨ ، ٢٠١) ، وأن عقلانية النظر في يومنا «منهج لا غناء عنه ما دام العلم» قد أصبح أهم ركن من أركان الحضاره الراهنة (٨ ، ٩٠) .

ويعترف د. زكي بأن الفكرة بضرورة أن يكون العقل بمنطقه الصارم صاحب الكلمة الأخيرة في كل مسأله لا تقع في مجال الحياة الشعورية قد ملأته . لقد أحس بواجبه نحو الإعلاء من شأن العقل ، لأن العلم ومنهاجه يتبعانه . وحتى لو ذهب في ذلك إلى حد المبالغة ، فإنه لا يبالي ، لأن ذلك يمكن أن يحدث توازناً في حياتنا بين العقل والوجدان ، إذ التوازن بينهما مفقود (٨ ، ١٢٢)

لقد رأى د. زكي عند بناة الحضارة الجديدة في الغرب صفتين أساسيتين أراد لهما الرسوخ في أنفسنا ، وهما «الحرية» و«التعقيل» (يعني الاحتكام إلى العقل في أمور حياتنا الموضوعية) . وهاتان الصفتان «ملخصتان برأيه ، أميز ما يميز شعوب الغرب المتقدمة . وأقر بأنه أوشك ألا يجد مرحلة من مراحل حياته العقليه كانت تخلو من هاتين الصفتين ، اللتين هما عنده وسيلتان وهدفان في آن معاً . وبالنظر إلى أن الغرب في هذا الزمان هو صانع العصر ، فعلى بقية الدنيا أن تتبعه حتى ولو أجريت تعديلات وإضافات هنا وهناك... » (٦ ، ٤٠٧)

ويعترف د. زكى بأنه أسرف فى الدعوة إلى اتباع الغرب حتى تمنى أن يكون ذلك فى كل شىء . ويقول إنه فى أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات[1] كان «على كثير من التطرف» (٨ ، ٦٢) فى تلك الدعوة ، لأنه عندئذ نظر إلى الأمر من زاوية «العصرية» ، وأهمل الجانب المتصل بالهوية الخاصة للإنسان التى صنعها تاريخه . ولم يصحح هذا الخطأ إلا فى السبعينيات على حد قوله .

إن د. زكى لم يكل من القول إنه عقلانى النظر فى أمور الحياة الموضوعية ، ولم يمل من الدعوة إلى العقلانية وضرورتها وفائدتها بالنسبة للأمة العربية . أنه نصير للعقيل «حيثما كان للإنسان موقف جاد من علم أو عمل ...» (١٤ ، ٧) ويجزم بأنه «من أشد الناس إيماناً بالعقل» (١١ ، ٩٣) وحتى لو وجد فيه علائم عجز ، فإنه يتعذر عليه فى كثير من الأحيان أن يلتمس لنفسه «المعونة فى شىء سواه» (١١ ، ٩٣) مثل حدس المتصوف أو وجدان الشاعر. ويؤكد «أنه يتعذر على أن أيأس من قدرة العقل ، فأجاوزه مستعيناً بغيره» (١١ ، ٩٣) . ويخلص د. زكى إلى أنه يؤمن بضرورة أن يكون للعقل الإنسانى أولوية مطلقة فيما يعرض للإنسان من مشكلات تتطلب الحلول (١٤ ، ٢٣) إذن العقل وحده هو الذى يتعين أن نستعين به فى العلم والعمل والحلول التى توضع للمشكلات التى تواجه الإنسان فى حياته .

وإضافة إلى ما تقدم اعتقد د. زكى أن الحضارات السابقة قامت على أساس العقل أيضاً . ويدلل على ذلك باختيار أربع حضارات هى :

أثينا فى عهد بركليز ، فى القرن الخامس عشر قبل الميلاد .

بغداد فى عهد المأمون ، فى القرن التاسع الميلادى .

فلورنسة فى القرن الخامس عشر الميلادى .

باريس فى عصر التنوير إبان القرن التاسع عشر .

---

(١) الحظ أن د. زكى لم يكن دقيقا بشأن السنوات التى طرأت فيها تحولات على موقفه . وبالنظر إلى أننى غير معنى بذلك في هذا البحث ، فلن أتناول هذا الموضوع الجدير بالمعالجة . يكفى أن يراجع القارئ ما يلى : (١) ، (٦ ، ١١٦ - ٧ ، ١٧٦) (٢) ، (٨ ، ٨) ليتحقق من عدم الدقة المشار إليها .

مؤكداً أن القاسم المشترك فى كل النماذج الحضارية هو «الاحتكام إلى العقل ، فى قبول ما يقبله الناس ، وفى رفض ما يرفضونه» (١٥ ، ١٩٦) بكلمات أخرى : يكون الحكم ، فى كل نموذج حضارى «للمنطق العقلى دون سواه» (١٥ ، ١٩٦) . وبالنظر إلى أن التقدم إلى أعلى ، وإلى أمام ، شرط أساسى لكل حضارة ، فإن «الجانب العقلى وحده من الإنسان بما ينتجه من العلوم هو الذى يتقدم» (١٥ ، ٢٠٢). ويردف قائلاً إن مدار التقدم الحضارى هو «الفاعلية العقليه دون سواها» (١٥ ، ٢٠١)

على الرغم من هذا الدور الذى يضطلع به العقل فى كل نموذج حضارى ، فأن د. زكى لم ينكر أهمية الوجدان الشعورى بالنسبة لأية حضارة . فالوجدان وثمراته ضرورى ، لكنه وحده لا يكفى .

لقد حاول د. زكى الدفاع عن أهمية العقل مستعيناً بالوضعيه المنطقيه باعتبارها فلسفة علمية عقلية ضرورية ونافعة جداً لهم . بيد أن أمله خاب فى الدور الذى اضطلع به لسنوات عديده ، الأمر الذى أدى قيامه بالتوفيق بين العقل والوجدان ، مؤكداً أن هناك تحالفاً وثيق الصلات بين فاعلية العقل من جهة ، ونبضات الوجدان بما يستكن فى ضمير الإنسان من «إيمان وعقيدة»... (٦ ، ٣٣٩ - ٣٤٠) من جهة أخرى، وقائلا إن «الدين والعلم يتكاملان فى الإنسان ...» (٦ ، ٢٢)

لقد استقر د. زكى على وقفة تبحث عن صيغة فكرية ، تحافظ على عقيدتنا والعناصر الأساسية الأخرى من هويتنا العربية ، وتحاول فى الوقت نفسه أن تدمج فى تلك الصيغة متطلبات الحياة العلمية الجديدة ...» (٦ ، ٣٤٩) ، صيغة تصون لنا هويتنا دون أن يضيع منا العيش فى عصرنا ...» (٨ ، ٨) . ونجد فى كتابات د. زكى اعترافات تنم عن خيبة أمله فى الإعلاء من شأن العقل ، واعتبار الميتافيزيقا خرافه[1]. يكفى أن أذكر بعضا من هذه الاعترافات المريرة . يؤكد د. زكى أنه من

---

(١) اضطر د. زكى إلى تغيير عنوان كتابه «خرافة الميتافيزيقا» ، وجعله «موقف من الميتافيزيقا» ، وذلك «ليكون أقرب إلى الموضوعية والحياد» (٨ ، ١١١). واللافت للنظر أن التغيير المذكور ، على أهميته فى نظرى بالنسبة إلى التدليل على خيبة أمله وتراجعه بعض الشىء عن الدور الذى أداه فى السابق لم يعن بالنسبة إليه تراجعا فقد أكد أن موقفه الفكرى الذى عرضه فى الكتاب المشار إليه ما يزال موقفه، وحتى لو أراد شيئاً من التعديل ، لما تناول به «ركنا من أركانه الأساسية» (٨ ، ١١١) .

اتباع الوضعية المنطقيه ودعاتها ، «لكنه يكاد يكون فى الميدان وحيداً يتكلم لغير سامع ويكتب لغير قارىء ...» (٩ ، ٢٤٨) . إن الوضعية المنطقية عندنا «لا أمل لها» (٩ ، ٢٤٨) حتى عند صفوة المتخصصين وعامة المثقفين(١) ، جازما بأن الدعوة إلى العقل الصرف «لا تجد فى أنفسنا صدى» (٩ ، ٢٤٨) . ومن الأمور الجديرة بالملاحظة أن د. زكى قال فى آخر كتاب له إن الرأى عنده منذ الأربعينيات كان مفاده أن الموقف العام فى بلادنا تسوده نظرة لا علمية ، لا عقلية على نحو لايدع مجالاً للشك ، وبالتالى لا عجب أن تعرض «العقل» ويتعرض فى حياتنا لأزمات لا تنتهى . (٦ ، ١٣٩) . وفى اعتقاده أن الأمة كلها أمة يغلب على رؤيتها الوجدان أكثر بكثير من أن يقودها العقل . والرأى الشائع فينا هو أن العقل بعلومه ، والوجدان ومشاعره . كما أن امتنا لا تفرق بين قناتى الإدراك يقصد العقل والعاطفة . ويفضى د. زكى بأقوال تنم عن فقدان الثقة فى الأمة العربية من جهة تغليب العقل على الوجدان فى رؤيتها . يقول إنه أدرك أن العربى بصفة عامة «أشد ميلاً بحكم ثقافته إلى العباره المثيرة للوجدان منه ، إلى العبارة المستندة إلى عقل ...» (٨ ، ١٢١) . ويردف قائلاً إننا نعطى الصدارة لعواطفنا فى أحكامنا وسلوكنا ، ونفاخر الناس بأننا أصحاب قلوب عامره بوجدانها ، بل نصر ، فى رأيه ، على الركون على العاطفة أصرار الفراشة على النار الحارقة .

ويرى د. زكى أن الأمة العربية غارقة فى موجه رومانسية ، ويقصد بذلك أنها تصدر عن العاطفة في الاتجاه ، وفي السلوك ، ويؤكد أننا فى حاضرنا الثقافى والعملى رومانسيون بمعنى «النفور من كل ما يحيط بالتفكير العقلى من ضوابط وحدود ...» (٢ ، ١٤٣)

إن أوساط الناس ، فى رأيه ، على عدواة بكل ما يترتب على العقل من علوم ومن منهجية النظر ، ودقة التخطيط والتدبير . وتتحكم النظرة اللاعقلية فى حياتنا العامة حتى لتمسكنا من رقابنا ، وإذ يلحظ فى حياتنا الجارية مقاومة للعقل وأحكامه،

---

(١) وجد د. زكى عند المتعلمين نفوراً من رؤية الحياة بنظرة علمية تلتزم منطق العقل . ومرد ذلك نقص فى تربيه العقل ، وإسراف فى إشعال الوجدان (٨ ، ١٢٢) كما أن نفوس المثقفين تميل بهم نحو «التشكك فى العقل الإنسانى وقدرته ، وفى العلم ومداه ...» (٨ ، ١٢٣) ويردف قائلاً إن رجال العلوم فى أعلى مستوياتهم يتخذون موقفا سلبيا لزام الركون إلى تدبير العقل وحسابه كلما مسلماً بعمل تؤيده . ذلك لأن مكان العمل عندهم بين جدران المعمل لايجاوزها (٢ ، ١٤٩)

واستقبالاً حسنا للوجدان وميوله ، يظهر د. زكى تشاؤما لم نلحظه فى السابق ، وذلك بقوله «إن شيئاً فى تركيبنا الثقافى يوسوس لنا دائما بأن العقل وحده لايكفى سندا الانسان فى ذاته» (٨ ، ١٢٢) ويبلغ تشاؤمه شأواً بعيداً بقوله إن مثل هذا الشعور بعجز العقل وقصور العلم ، يتملكنا بدرجة قل أن وجد لها نظيراً فى شعوب أخرى ...» (٨ ، ١٢٢).

إن الصوفى يؤمن بالرؤية المباشرة . وفى رأى د. زكى أن الكثرة الغالبة من أحكامنا ورؤانا فى حياتنا الخاصة والعامة كذلك تقوم على هذا الأساس المزعوم . وهذا الذى يقوله المتصوفة الأقدمون والمحدثون هو «ما يؤمن بصدقه الكثرة الغالبة من أبناء الأمة العربية ، لا فرق فى ذلك بين أمى وعالم...» (٢ ، ١٤٩) ، وفى اعتقاده أن الشعب الذى يتميز بالنظرة العقلية ، إذا ما رأيناه لائذا بطراوة الوجدان من ضغط العقل ، فإنه يُرجع عندئذ إصابته بشىء من الوهن والضعف . من هذا التشكك فى قدرة العقل - فى حالات الضعف والمرض والشيخوخة والهزيمة والجهل والفقر والسذاجة - تشيع الخرافة ، ويشيع الإيمان بحدوث الخوارق المعجزة . ويرى د. زكى أن الأمة العربية اليوم تجتاز إحدى مراحل الضعف أو على أحسن الفروض تجتاز مزيجاً من قوة وضعف ، لذلك يرى د. زكى أن العربى «أميل إلى التركيز على الجانب الوجدانى من ثقافته» (٨ ، ٢٣١) . ويؤمن د. زكى بضرورة أن يعيش عامة الناس فى مناخ متحرر من الخرافة فى تعليلها للحوادث ، وأن نفسر الحوادث بأسبابها الحقيقية . ويعتقد د. زكى أن سطح الحياة فيه كثير جداً من ظواهر الحياة العصرية التى تقتضى ضربا من منطق التفكير العقلى لكن تلك الظواهر «تستتر وراءها أجهزة عقلية تفكر على نمط العصور الوسطى ...» (٨ ، ١٢٥) .

ويعلل د. زكى ذلك بأننا نقلنا عن الغرب كثيراً من ظواهر ثقافته وحضارته ، لكننا لم نغير من عقليتنا بما يتناسب مع تلك الظواهر . ولا مناص من ثورة فكرية تقضى إلى تغيير «المنهج» الذى به ننظر إلى الدنيا من حولنا بحيث يصبح ذلك المنهج متسقاً مع السطح الحضارى الذى نقلنا منه جوانب كثيرة عن الغرب . وفى اعتقاد د. زكى أن «منهج» النظر بصفة عامة ، وفى دنيا العلم والفن وغيرهما من مناشط الحياة بصفة خاصة ، هو الذى يفسر إبداعهم وقوتهم فى أوروبا وأمريكا . وعلينا التركيز على «المنهج» وتغييره ، لأن ذلك يمثل نقطة الانطلاق ، وأساس النهضة بالنسبة إلينا . صحيح أننا نعيش «النهضة» منذ أوائل القرن الماضى ، إلا أننا نعيشها ممزوجة بمخلفات من عصورنا الوسطى ، فالمرء يرى حضارة العصر فى البيوت والشوارع والأسواق ، بينما «نحس حضارة الماضى رابضة خلف الضلوع» (١٥ ، ٢٠٥)

الأمـر الذى يعنى أننا نعـيش فى أزمـة حضـارية فـعلى السطح ، نبـدو وكـأننا نعـايش العـصر فى تصـوراتـه ، فـإذا مـا نفـذنا إلى تحت السطح وجدنا أننا مـا نـزال نطوى فى صدورنا قيم حضارة ذهبت مع تيار الأمس... » (١٥ ، ٢٠)

لقد كـانت البدايـة لنهضـتنا لحظات دعا فـيهـا المفكرون إلي يقظة «العقل» لتـرتبط النتـائج بأسبابهـا الصـحيـحة ، وفى وجه «المـوجة العـاتيـة التى غـمرتنا بطوفـانهـا من خرافات» (١٤ ، ٩)

إن خيـبـة الأمـل التى أصـيب بهـا د. زكى جـراء تشكيك العرب فى قـدرة العـقل ، ومـدى العلم ، وتعـويلهم علي الوجـدان ، وإعطاء العـاطفـة مركـز الصـدارة - كل ذلك لايعنى أن د. زكى يتنكر للعاطفة . فانصراف اهتمامه بالعمل الفلسفى ، فى السابق ، إلى جـانب واحـد ، هو جـانب العـقل لم يـكن يعنـى إنكار الجـانب الوجـدانى من فـطرة الإنسان وحياته ، لأن الجانب المذكور لا ينكره «إلاّ مجنون» (٨ ، ١٧٥) .

تذهب د. منى أبو زيد إلى أن د. زكى أخذ يتكلم منذ كتابـه «الشرق الفنان» [١] بنغمه جديدة أضافت صوت القلب إلى صوت العقل» (١٦ ، ١٧٨) .

لا ريب فى أن الكتـاب المذكور يختلف في توجهـه عن الكتب التى صدرت قبله ، وأخص بالذكر المنطق الوضعى وخرافة الميتافيزيقا ، ونحو فلسفة علمية . يؤكد د. زكى أن هذا الكتـاب جاء «بمثابة حجر الزاوية فى بناء فكرى جديد ...» (٨ ، ١٧٦) يكمل ما أنجزه فى السابق من تحديد لمنهج التفكير العلمى .

صحـيح أن الدعـوة إلى التـوفـيق بين الرأس والقلب ، بين العـقل والوجـدان ظهـرت لأول مره فى الكتـاب المشار إليـه ، إلا أن هذه التوفـيقـية[٢] راودته قبـل ذلك بأمد بعـيد ،

---

(١) يميز د. زكى فى الكتـاب المذكور بين كل من الشرق الأقصى ، والشرق الأوسط ، والغرب ، مؤكـداً أن أهل الشرق الأوسط ينظرون إلى الوجود «بالنظرة الروحانيـة التى تميز وحدها بلاد الشرق الأقصى ، وبالنظرة العقليـة المنطقيـة التى تحلل وتعلل وتسـتـدل ، وهى النظرة التى تميـز وحدها بلاد الغرب» (١٧ ، ٥)

(٢) يعـد د. طيب تيزينى هذه التـوفيـقيـة تلفيـقيـة ، ويؤكد أن د. زكى هذه الشـخصـيـة المرموقة «استطاعـت أن تصـوغ بدقـة وعمـق واحداً من أهم التـيـارات الفكريه العربـيـة المعاصـرة ، وهو التـيـار التلفيـقى» (١٨ ، ٧) بيد أن هذه التلفيـقيـة التى لا تمثل ، فى نظره ، النسيج الفكرى كله للدكتـور زكى ، تقدم «أكثر المداخل إلى شخصيتـه حسما» (١٨ ، ٧)

كما راودته فكرة الفصل الحاد بين هاتين القناتين . لقد أحس منذ زمن طويل بأنه إذا كان له دور يؤديه في «إيمان قوى فذلك هو الدعوة إلى إقامة الخط الفاصل بين ما يجوز الاحتكام فيه إلى العاطفه ومالا يجوز... » (٨ ، ١٤٣) .

ويقر د. زكى أن فكرة أساسية راودته مبهمة أول الأمر منذ الأعوام الأولى من أربعينيات القرن ، «حين أدرك الفارق الفاصل بين قناتى الإدراك عند الإنسان» (٦ ، ٣٤٥) ، لا بل صوّر لنفسه منذ أواخر الثلاثينيات وأول الأربعينيات «حياة الانسان السوى فى دائرتين : دائرة منهما للعقل وأحكامه ، والأخرى للقلب وخلجاته... » (٦ ، ١٣٠)

وكان منذ ذلك الزمن البعيد قد رأى لنفسه أن سر التقدم والازدهار يكمن فى «أن نوفى لكل من هاتين الدائرتين حقها ، وألا نخلط بينهما قط ... » (٦ ، ١٣٠) ، مؤكدا أن الانسان يصيبه شلل ثقافى وحضارى ، بنفس القدر الذى يخلط فيه بين الدائرتين المذكورتين .

يتضح مما تقدم أن الفصل الحاد بين دائرتى الإدراك ، وعدم الخلط بينهما ، أمر فى غاية الأهمية بالنسبة إلى الدكتور زكى . بيد أن ذلك لا يعنى عدم التعاون والتحالف بينهما . لقد لاحظ د. زكى تحالفاً حميماً وتعاوناً وثيقاً ، بين جانبى العقل والوجدان ، «إذا ما كانت الحياة الثقافية سوية متوازنة العناصر ، تؤمن عاقله ، وتعقل مؤمنة» (٦ ، ٣٤٠) إن التعاون بينهما لا ينفى ، في نظره ، استقلالية كل منهما فى طبيعته ووسائله . ويحدث التعارض بينهما فى حالات كثيرة ، فيطغى العقل على العاطفة - تلك أقل الحالات حدوثا - أو تطغى فيها العاطفة على العقل - وذلك هو الأغلب - «إذا ما اختل التألف بين الجانبين» (٦ ، ٣٤٠)

وعلى الرغم من أنه يفرق تفرقة حاسمة بين القناتين المشار إليهما ، فأنهما فى نظره ، يتكاملان ولا يتناقضان . يذكر د. زكى أنه عندما عاد إلى مصر فى أواخر عام ١٩٤٧ كان يعتقد أن هذا العالم المحيط بنا ليس هو كل شىء بل يوازنه عالم باطنى فى ذواتنا ، قوامه إيمان ووجدان . ويضيف قائلا إنه لا يجوز الخلط بين العالمين المذكورين ، كما لا يجوز اعتداء أحدهما على الآخر .

إن كل ما ورد من تقدم بشأن الصوت الجديد الذى أضيف إلى صوت العقل أقصد صوت القلب على حد تعبير د. منى أبو زيد ، لم يتضح فى عقل د. زكى إلا فى أول الستينيات . ويمكن القول إنه نضج فى أواسط الستينيات . لكن بداية الصوت الجديد

ظهرت فى كتاب «الشرق الفنان» . وفى كتاباته اللاحقة وأخص بالذكر كتابيه «تجديد الفكر العربى» و«المعقول واللامعقول فى التراث العربى» ، تطورت تلك البداية أعنى الاهتمام بالوجدان . ومما دعاه إلى ذلك ، إضافة إلى خيبة أمله من الدور الذى أداه قبل ذلك ، هو تمييزه بين العلم من جهه ، والثقافه من جهه أخرى ، مؤكدا أن حياة الإنسان تقوم على ركيزتين هما العلم والفن التى تتبع فى بنيتها ثلاثة فروع لا غناء للإنسان عن أى منهما . وهذه الفروع التى تتفاوت أهمية وقدرا هى «الدين والفن ومنه الأدب ، ومجموعة التقاليد المتعارف عليها ...» (٦ ، ١٩١) .

وفى اعتقاده أن كلا من الدين والفن والأدب يعتمد على الوجدان ، كما يرى أن الثقافة ذوق ، «دفقات وجدان» خاصه (١١ ، ٢٠٨) أنها أقرب إلى المعيار الذى نهتدى به إلى ما ينبغى أن يكون ، لأنها مجموعة القيم التى توجه الإنسان ، فى حين أن العلم عام ومقيد بالواقع . أن الأدب والفن يتصلان بالذوق وحده دون العقل . وهما لا يستخدمان العقل فى نظره ، بالمعنى الذى يستخدمه العلم ، لأن الصلة وثيقة بين «النفس وفنها» ولكنها ليست كذلك بين النفس وعلمها . أن المرء يستطيع أن يعرف شخصية الفنان من فنه ، ولكنه لا يقدر على التعرف إلى شخصية العالم من علمه ، لأن العلم من طبقة أخرى ، ومن نوع آخر .

من المؤكد أن العلم يختلف عن الفن والأدب ، بيد أن وجه الاختلاف لا يتبدى فى أن العلم عقل ، بينما الأدب والفن مجرد شعور ووجدان ، لا صلة لهما بالعقل فوراء كل عمل فنى عظيم فكرة نابعة من العقل ، الأمر الذى يعنى عدم الفصل المطلق بينهما من جهة ، وبين العقل من جهة أخرى .

إن التمييز الذى يقيمه د. زكى بين العلم من جهة ، والفن والأدب من جهة أخرى، يجده فى الإنسان نفسه كذلك . ففى الإنسان عقل وعاطفة ، علم وإيمان ، رأس وقلب . ولايجوز أن يطغى واحد على آخر . إن الإنسان بخير ما جعل للعقل مجاله ، وللجوانب الأخرى مجالها ... (١٤ ، ١٣) والإنسان السوى السليم يحيا ، فى رأيه «بالعقل والعاطفة معاً» (١٤ ، ٢٧)

إن التفرقة بين العقل والقلب أرادها لنا البارئ حين صورنا عقلا ووجداناً «ولم يرد لأى من الجانبين أن يستقل وحده بالزمام» (١٤ ، ٢٦٩). إن حياة المرء ليست لحظة واحدة ، بل هى اللحظتان معاً ، العقل والوجدان تتبادلان الوقوع . ففى لحظة البحث

العلمي ينبغي أن يكون المرأ عقلياً وفي لحظة «الشعور بالأشياء يتعين أن يكون وجدانياً . وإذا تحقق ذلك للدكتور زكي ، يكون قد بلغ المثل الأعلى .

إن الانسان ، في نظره ، ليس عقلاً كله ، بل هو مزيج من عقل ولا عقل - كالوجدانات والرغبات والشهوات - ولكل منهما أهمية ، «لا عيب في أن يكون الإنسان هذا وذاك معاً ، لكن العيب هو في الخلط بينهما» (١٩ ، ١٠)

إن التمييز الحاد بين قناتي الإدراك عند الانسان كان ولا يزال في رأيه ، الأساس الأول الذي تستند إليه الحركة الفكرية كلها عنده . لقد أدرك د. زكي أن في مقدمة الإصلاح أن نربي الأجيال الجديدة على وقفة تقوم على التفريق تفرقة واضحة بين ما هو عام فيحيله إلى العقل وأدواته ، وما هو خاص فلا بأس عندئذ في الركون إلى لغة الشعور ...» (٨ ، ١٢١)

إن د. زكي ، كما اتضح ، لا يفرق بين قناتي الإدراك فحسب ، بل يدعو إلى تكاملها ، لأنهما ليسا متناقضين . وإذ خاب أمله في الإعلاء من شأن العقل ، والدعوة إلى العقلية الصارمة ، لجأ إلى التراث العربي - الإسلامي مركزاً على أهمية *العقل والدور الذي اضطلع به في ذلك التراث* ، ومؤكدا أن الثقافة العربية جمعت العقل والوجدان معاً على نحو لم يجده في أية أمة من أمم الشرق القديم . فهو لايعرف *أمه مماثلة للأمة العربية* من ناحية الجمع ، الأمر الذي حدا به أن يتردد في جعلها من الشرق أو من الغرب ، لأنها «شرق - غرب معاً» (٦ ، ٤١١)

إن الشخصية العربية هي شخصية متوازنة من حيث تعاون العقل والوجدان في بنائها في حين أن معظم الأقوام الأخرين يغلب ، في رأيه ، أن يرجح فيها العقل على الوجدان أو الوجدان على العقل بعبارة أخرى العربي «متعادل الكفتين على وجه التقريب» (٦ ، ٤٨٠) . وفي اعتقاده أن التاريخ يشهد للعربي بتناسق وتكامل هاتين القدرتين على نحو لم يشهد به لأمة أخرى . فقد تمكن من هضم ما هو عقلي صرف ، وما هو وجداني خالص ، بقدرة متساوية في الحالتين ، بحيث جرى في شرايين الحياة الثقافية معقولات ووجدانيات معاً . وهذا الجمع ، في رأيه ، «لا يتمثل في تراث ثقافي بمثل الوضوح الذي يتمثل به في الثقافة العربية وتراثها» (٢ ، ١٦٥) . ويؤكد أن هذا الجمع يلائم المزاج العربي ، واللغة العربية «ملائمة كاملة» (٢ ، ١٦٦).

ويذهب إلى أن اليقظة تتحقق باسترداد ما هو فى مقومات العربى ، أبان قوته ، يعنى التوازن بين العقل والوجدان ، وبذلك يسهل على العربى المعاصر أن يساير العصر بكل علومه وصناعته وتقنياته . أنه يدعو إلى أن يكون العربى المعاصر امتداداً للماضى من حيث الإطار الذى يتمثل فى «أن نصنع صنيع آبائنا فى المجاورة بين العقل والوجدان فى توازن...» (٨ ، ١٩١)

وقد أحس د. زكى بعمق الرغبة - لاسيما منذ أول الستينيات - نحو أن يدمج «الماضى مع الحاضر» فى كيانه ، إيماناً منه بأن هذا هو «الطريق الأمثل لأمة تريد أن تصون جوهرها» (٨ ، ١٩٨) وأن تضمن له أن يزداد مع الأيام غزارة وثراء وجوهرها يتجسد فى العقيدة الدينية الراسخة عند العربى ، واللغة العربية ، وبعض التقاليد العربية ، وملامح ذوقنا فى الأدب والفن . إن ولائنا لابائنا وامتدادنا للماضى ، يقتضيان منا أن نخترق الآفاق لنعيش عصرنا بصورة كاملة ، على أن لا يضيع منا «ركنين أساسيين ، هما العقيدة الدينية واللغة العربية» (٨ ، ٨٢) أن الجوهر المذكور ثابت ، وأمره متروك للوجدان - الوجدان الدينى بصفة خاصة . أمَّا المتغيرات فكثيراً ما يراها د. زكى موكولة إلى العقل . هكذا «جاءت حياتنا - وتجيء - قسمة بين وجدان وعقل : الوجدان يملى أهدافه ، والعقل يسعى إلى تحقيق تلك الأهداف» (٨ - ١٨٤)

ويرى د. زكى أن شعارنا أصبح البحث عن طريقة «يلتحم بها علم العصر مع شريعة ديننا ، فيكون لنا من الحياة الثقافية ما نريد» (٦ ، ٣٥٦) ويرجِّح أن الحل يكون فى أن نعيش عالمين يتكاملان ولا يتعارضان ، عالمين لابد من الفصل الحاد بينهما ، في أحدهما نعيش الحياة العلمية بكل ما تقتضيه . ونستقبل الحضارة العصرية . كما يحياها اليوم روادها . وإلى جانب هذه الحياة نعيش حياة أخرى فيهَا الأمانى والمثل العليا ، والمرفأ والملاذ ، ويقول د. زكى أن المرفأ هو الذات الباطنية ، هو «الأنا» وهنالك مرفأ بمعنى آخر ، وهو «مرفأ الحياة الآخرة» التى هى «غاية منشودة خلال كل نشاط ننشط به فى هذه الحياة الدنيا» (٨ ، ٢٤٢)

هكذا يمكن الجمع بين ما هو أصيل فى التراث ، وما هو معاصر ، الجمع فى لوحة واحدة بين نشاط العقل فى المجال العلمى ، وفاعلية الوجدان فى مجالات الدين والفن والأدب . ويؤكد د. زكى أن طريقة العلم ومنهجه فى حياة السلف لم يصادر على طريق الإيمان ، طريق النشوة الفنية فى عالم الإبداع ، ليمنعه أو ليقلل من شأنه .

وعلى الرغم من إشادة د. زكى بتوازن وتعادل وتناسق وتكامل العقل والوجدان فى الثقافة العربية على نحو لم يلحظه فى أمة أخرى من أمم الشرق ، فإننى أجد أقوالا له تشير إلى أولوية الوجدان على العقل فى الثقافة المذكورة وقيام الأخير على خدمة الأول فمن لا يظن أن العقل والوجدان يقعان معاً على مستوى واحد فى الثقافة العربية فى كل عصورها المنتجة ، بل إن للحياة الوجدانية - وفيها الإيمان الدينى - أولوية تجعلها أسبق ، ثم يأتى نشاط العقل مجسداً فى الفلسفة والعلم وما يتفرع عنهما - ليخدم الجانب الوجدانى فى تحقيق نوازعه (٨ ، ١٨٢) .

ويعتقد د. زكى أن الأولوية فى الثقافة المذكوره للوجدان ، لأن الأولوية عند العربى للروح (٨ ، ١٨٨) ويزيد قائلا إن الإدراك الوجدانى المباشر يجىء أولا ، ثم يعقب ذلك إعمال لمنطق العقل فيما يحقق أهداف ذلك الإدراك ، «ومثل هذا التعاقب هو الذى نراه بوضوح فى الثقافة العربية» (٨ ، ١٨٦)

زد على ذلك أن الأولوية ليست للوجدان فحسب ، بل أن الوقفه العربية تفرض اسبقية المبدأ الخلقى على التجارب بحيث لا تكون حدود الصواب والخطأ من صنع الإنسان ، ولكنها حدود شاءها الله للإنسان . «إننا نأخذ أخلاقياتنا من الوحى الدينى حتى ولو لم تكن المنفعة المرجوة متحققة فى هذه الدنيا فهى متحققة فى الحياة الآخرة» (٦ ، ٤١٢) ، وأن الدين هو «المصدر الأساسى للقيم» (٦ ، ٢٩٣) ، وبالنظر إلى أن القيم الأخلاقية مستمدة من الوحى ، فإنها يجب أن تبقى اليوم على حالها بالأمس . إنها قيم «مطلقة لا نسبية» (٦ ، ٣٩٨) . والاطلاق ، فى رأيه ، يتعلق بالصوره ولايمت بصلة إلى محتواها . أن كون القيم الأخلاقية ثابتة ومطلقة ، لا يعنى عدم تطويرها ذلك لأن فيها من السعة ما يسمح بالتصرف فى إطارها بدرجة من الحرية تكفى الحركة مع سرعة الإيقاع فى عصرنا .

ويخلص د. زكى إلى التوفيق بين العقل والقيم الأخلاقية الثابتة قائلا إن قطب الرحى عند فلاسفة الغرب هو إحكام العقل ، وقطب الرحى عدد المفكر العربى هو قيم السلوك ، و«الخير كل الخير فى أن تضم هذه إلى تلك (٢ ، ٥٩) . وإضافة إلى هذه الأقوال ، نجد عنده أقوالاً أخرى تفيد بأن «وقفة» العربى كانت «وقفة عقلية» وهى أبرز ما كان يميزه كلما تأمل أو نظر وهذه الوقفه كانت فى صميم الرؤية العربية العامة، والعربية الإسلامية بصفة خاصة . وهو على يقين من رجحان العقل فى كثير جداً مما شغل به السلف من مشكلات تتصل بالحياة الثقافية . وفى اعتقاده أن من الشعوب

ما يعول على تجربة الحواس قبل تأملات العقل ولمعات البصيرة ، ومنها ما يعول على استدلالات العقل القائمة على مقدمات مفروضة أو مشهورة - «والعرب من هؤلاء» (٢، ١٦١) ويؤكد أنه كان للعقل «أعظم القيمة» (٢ ، ١٧١) عند السلف وذلك ما ينبغي أن يكون له بين المعاصرين من العرب ، ليقول إن الأمة العربية واحدة ، بمعنى أن تاريخها الفكرى موصول بين السلف والخلف . إنه يدعو عرب اليوم إلى مواصلة السير في طريق الآباء ، وعلى هدى من تراثنا ، ويتحقق ذلك بأن يأخذ الأبناء «وقفة» الآباء إزاء ما أشكل عليهم . ويلتمس د. زكى الرباط القوى الذى يصل الحاضر بالماضى فى دنيا «المعقولات ، لأنها هى التى يمكن أن تدوم مع الأيام» (٨ ، ٢٠١) وهو إذ يلح على أن يكون «العقل وأحكامه» هو أساس البناء ، فإنه لا يستهدف تيسير الالتقاء مع العصر الراهن ، عصر العلم فحسب ، بل كذلك - وفى الوقت نفسه ، يعمل على إحياء تقليد عربى قديم» (٨ ، ٢٥٠)

لقد أدرك د. زكى بصوره تامة أن التراث العربى والعقيدة الاسلامية معاً تؤكدان منزلة العقل فى حياة الإنسان . وكل ما فى الأمر هو أننا إنحدرنا عن قمة مجدنا «فانحدرنا نتيجة لذلك إلى رخاوة العاطفة ، إذ لم نعد نحتمل صلابة العقل وقوة أحكامة» (٨ ، ١٤٣) .

إن الدعوة المذكورة إلى أن يكون العربى أصيلا ومعاصراً فى آن معا ، وإلى الفصل الحاد بين قناتى الإدراك (العقل والوجدان) إنطوت على الإعلاء من شأن الدين، على نحو لم نجده فى كتابات د. زكى السابقة على تراجعه [1] عن الدعوة إلى التعظيم من شأن العقل والعقلانية السارية .

ويذهب د. مراد وهبة عندما يسأل : أين يقف د. زكى؟ إلى أن منطق مذهبه يفضى به إلى الاقتراب من الأصولية الإسلامية ، ومقصده على الضد من ذلك» (١ ، ١٥)

---

(١) لا يعتقد د. عاطف العراقى أن تراجعا قد حدث فى المسيرة الفكرية للدكتور زكى - ويخيَّل إلىَّ أن إعجابه الشديد جدا بكتابات د. زكى يرجع إلى الدور الذى اضطلع به فى المجتمع العربى على وجه العموم ، والمجتمع المصرى على وجه الخصوص ، قد حال دون رؤية أى تراجع ، ويؤكد د. العراقى أن هناك من يسئ فهم أفكار د. زكى ويصور أن اهتمامه بتجديد الفكر العربى إنما جاء تعبيرا عن نوع من «التوبة أو التراجع عن أفكاره السابقة واهتماماته العلمية والفلسفية والمنطقية» (٤ ، ٤٠)

لست معنيا فى هذا البحث بتناول موقفه(١) من الدين بصورة تفصيلية إن هدفى . هنا هو أيضاح الموقف المذكور فى سياق آراء د. زكى فى العقل والعقلانية والوجدان لاأكثر ، وبإيجاز شديد كذلك يميز د. زكى بين الفلسفة والدين ، فيؤكد أن الفلسفة ليست دينا ، وأن الدين ليس فلسفة ، منطلقا من أن الفلسفة عقل صرف . ويزيد قائلا إن الفلسفة أفعل إيقاظا للعقل من العلوم المختلفة من فيزياء وكيمياء وطب وهندسة وغيرها ، على الرغم من وجوب التزام كافة العلوم بمنهج عقلى . وأهم اختلاف بين العقل والوجدان فى رأيه أن الأول يطلب أن تقام البراهين على كل فكرة يتقدم بها صاحبها إلى الناس فى حين أن الوجدان يقبل ويرفض بلا برهان ولا سببا فى مجاله إلى مراجعة ولا إلى ضبط أو حكم بصواب أو خطأ . أنه فردى خالص والدين قائم على الوجدان ، وبالتالى مجاله مختلف عن مجال التفكير المقيد بمنطق العقل لأن «الإيمان» تصديق بغير برهان.. (٨ ، ١١١) أنه حالة داخلية فى صدر صاحبها لا يمكن لأحد أن يتحقق من وجودها تحققا حسيا . وطريق الإيمان طريق مباشر ، بمعنى لا واسطة فيه بين المسموع من جهة . وقبوله من جهة أخرى شأنه فى ذلك شأن العملية الذوقية وفى اعتقاد د. زكى أن كافة المدركات الوجدانية ، ومنها حالات الإيمان ، تدرك مباشرة وعلى خطوة واحدة ، الأمر الذى يميزها عن المدركات العقلية التى تدرك على خطوتين . ويكون الإدراك فى «حالة الحقيقة الدينية» قبولا إيمانيا يتقبله الوجدان دون أن يطالب منذ البداية برهان على صحته ، وبناء على ذلك يستخدم الدين على نحو يؤثر فى وجدان المتلقى ، فتجئ عبارته دائما على ضرب من ضروب البلاغة . ويذهب د. زكى إلى أن الإيمان فى جميع حالاته قبول بغير تعليل ومراجعة ، هو قبول ينبض به القلب بغض النظر عما قد يقيمه العقل بعد ذلك أو لا يقيمه من برهان عقلى على صحته (٦ ، ١٩١) . ويردف قائلا إن الإيمان إدراك بالبصيرة سواء أدرك البصر ما يؤيده أم لم يدرك . وعندما تدرك ظاهرة معينة بالبصيرة ، فإننا ندرك عنها ما هو خير ، الأمر الذى يميز هذا الإدراك عن الإدراك بالعقل ، نظرا لأن الأخير يدرك ما هو «حق» .

---

(١) صدر كتاب للدكتورة منى أحمد أبو زيد بعنوان «الفكر الدينى عند زكى نجيب محمود». وفى تقديرى أنه أول كتاب يتناول فيه الفكر المذكور بقدر كبير من التفصيل والوضوح .

والسؤال هو : كيف نميز بين صدق الإيمان وكذبه ؟

إن الدليل الكافى على صدق الإيمان هو أن نراه منعكسا فى المواقف السلوكية لصاحبه» (٦ ، ١٩٢) ويستند د. زكى فى ذلك إلى أن من أخص خصائص الدين أنه من الإيمان بالله ورسله وكتبه واليوم الآخر ، يمد المؤمنين بمجموعة طبيعية من قوانين السلوك الصحيح ... (٩ ، ٢١٩) أنه المصدر الأساسى للقيم . ويرى د. زكى أن الجانب الدينى من النسيج الثقافى الخاص لا يتغير أمام الحضارة الجديدة الوافدة ليتلاءم معها ، وإنما الذى يمكن أن يتغير ، فهو المقومات الثلاثة الأخرى ، الفن ومعه الفن الأدبى ، التقليد والأعراف ، ومجموعة الأفكار حاملات القيم والأهداف .

إن إعلاء د. زكى من شأن الدين يبلغ مبلغه عندما يقول إنه مؤمن أشد ما يكون الإيمان بأن نهوضنا لن يتحقق إلا إذا جاءت الحوافز من الدين ، والوسائل من العلم (٢٠ ، ٢٣٩) الأمر الذى يعنى أنه يوفق بين النقل والعقل ، بين الوجدان والعقل . إن الحوافز قيم يريد لها أن تتحقق فى دنيا الواقع ، أنها «صور» تتمثل أمام الذهن كمعايير للسلوك . ويذهب د. زكى إلى أن الدين هو المصدر الأول لهذه الصور ، وربما كان مصدرها الوحيد (٢٠ ، ٢٣٩) ويؤكد أن العقيدة الدينية من أهم أركان البناء الثقافى أن لم تكن أهمها جميعا (١١ ، ١٠٧) على الرغم من أن العقيدة الدينية لا يكون مدار التسليم بها برهانا عقليا ، بل يكون مدار التسليم هو تصديق صاحب الرسالة فيما يرويه وحياً من ربه ، أى أن مدار التسليم هو الإيمان (١٣ ، و) ويردف قائلا فللإنسان «أن يشتد فى إيمانه وأن يقوى بوجدانه ، وإلا ضاع منه الجوهر الأصيل الذى يجعل منه إنساناً» (١٤ ، ٤٧) .

إن د. زكى بعد أن كان معجبا بحضارة الغرب ، ومتطرفاً فى ذلك الإعجاب ، أخذ يوجه انتقاداته لهذه الحضارة مؤكدا إن بلاد الغرب التى تقدم فيها العلم والصناعة انتهت إلى حالة من العرج الحضارى» ، «فكان ما كان من تمرد الإنسان على نفسه فى الفن والأدب»(١٥ ، ٩٠)

إن القيم التى ينطوى عليها هذا العصر ليست كلها على اتساق بعضها مع بعض على حد قوله . وفى ضوء ما تقدم يتساءل د. زكى عمّا يمكن أن يقدمه العرب إلى بلاد الغرب قائلاً : أى إضافة عظيمة تستطيع الثقافة العربية الأصيلة أن تضيفها إلى

حضارة هذا العصر لو أنها جسدت قيمتها فى أبنائها أولا فاستطاعت بذلك أن تعطى للعالم المعاصر معانى - إنسانية فى مقابل ما تأخذه من علم وتقنيات (١٥ ، ٩٠) وفى تقديره أن دورنا فى بناء الحضارة المعاصرة يؤدى إن استطعنا أن نقدم للعالم مجموعة متسقة الأجزاء من القيم الهادية للإنسان على طريق الحياة» (١٥ ، ٩١)

وبالنظر إلى أن تحديد القيم لما يخلد ويدوم يُترك للنظرة الدينية الراسخة فى نفوسنا ، فإن د. زكى لا يريد بالدعوة إلى «العقلانية الصارمة فى شؤون حياتنا» (١٩، ١٣٣) أن تتناقض مع ذلك الجذر الدينى العميق فى نفوسنا (١٩ ، ١٣٤)

لقد أكد مراد وهبة أن منطق المذهب الذى تبناه د. زكى أفضى به إلى الاقتراب من الأصولية الإسلامية ، وأرى أن ما ذهب إليه د. مراد ليس بعيدا عما تقدم من دور يضطلع به الدين فى الحضارة المعاصرة صحيح أن د. زكى لم يدع إلى تطبيق الشريعة ، ولم يقل أن الاسلام هو الحل ، كما يفعل أنصار الإسلام السياسى ، لكن فهمه للدين ، ودوره يمكن أن يؤديا بصاحبه إلى الالتقاء مع الإسلاميين إلى حد ما . واللافت للنظر أن د. زكى يريد للعقل أن يتولى الشؤون العابرة الظاهرة من حياة الإنسان (٢٠ ، ١٣٤) ويريد للعقلانية الصارمة إلاّ تتناقض مع الجذر الدينى . وإذا كانت هذه العقلانية تبدو على نحو ما تقدم ، فعلى أى نحو يمكن أن تكون العقلانية غير الصارمة؟ وإذا كان دور العقل فى ظل «العقلانية الصارمة» تولى ما هو عابر ظاهر من حياة الإنسان ، فما هو الدور الذى يمكن أن يضطلع به إطار العقلانية غير الصارمة؟

على الرغم من هذا الفهم «العقلانية الصارمة» وعلى الرغم من الدور المتواضع جدا الذى يؤديه العقل فى إطار هذه العقلانية ، فإن د. زكى يرى أن العقلانية تستطيع فى عصرنا عدة أمور منها :

«ألا تلقى بزمامك إلى العاطفة أيا كان نوعها»

«وأن يتولى العمل من يحسن أداءه»

«وأن يكون الارتكاز كله على الواقع المادى الصارم»

«وأن نصطنع فى حياتنا نظرة علمانية تجعل محورها هنا على هذه الأرض ، قبل أن يكون هناك فى عالم آخر» (١٥ ، ٢٠٤)

يتضح مما ذكر أن العقلانية التى لم توصف بالصرامة ، هى أكثر صرامة من «العقلانية الصارمة» السالفة الذكر .

والسؤال الأن هو : بعد أن اتضحت العقلانيتان الصارمة وغير الصارمة ، ما هو العقل فى نظر د. زكى ؟

يعتقد د. زكى أن العقل كثيرا ما يجعلونه أقوى أجزاء الفطرة البشرية دلالة على ما يتميز به الإنسان دون سائر الأجناس والأنواع الحية ، وهو فى رأيه كلمة هامة وخطيرة . لكنها كلمة لا تهم فى ذاتها ، إنما المهم هو تحليلها (١٠ ، ٩٧) ، والتحليل يفضى إلى أن العقل هو «ألا يكون فى قولك تناقض» (١٢ ، ٧٥) إنه يجسد القدرة على الانتقال من وسيلة إلى هدف .

بعبارة أخرى : «إنه «سير منظم نحو هدف مقصود ، (١٥ ، ٢٢٦) صوب هدف معلوم يجىء السير نحوه ليحققه .

إنه «التخطيط المدروس» (١٤ ، ٨) الذى لا يكون له معنى إلا أن يكون هنالك أهداف واضحة مقصودة .

ومن المؤكد فى نظره ، أن العقل لا يستطيع أداء دوره بمعزل عن الإرادة ، والعاطفة ذلك لأن اختيار الهدف عملية إرادية تتم بالرغبة - أى بالجانب العاطفى من الإنسان» (١٥ ، ٢٢٦) إن الاختيار تعبير عن رغبة ، وبالتالى فهو أدخل فى باب الحياة الشعورية ، لأن فيها موطن الرغبات ... » (٨ ، ١٤١)

إن الإرادة تمثل القدرة على اختيار هدف النشاط أو الفاعلية البشرية من جهة ، والجهود اللازمة لتحقيقه ، من جهة أخرى ، إنها «حالة ينشط بها الإنسان ليخرج رغبة أحسها فى باطنه ، إلى صورة فعل يحقق وجودها أو على الأقل يحاول ذلك...» (٦ ، ٢٦٧) ويترتب على ذلك أن التغيير جزء لا يتجزأ من الإرادة ، وإذا لم يحدث تغيير ، حكمنا بأنه لم تكن هنالك إرادة مكتملة ويؤكد د. زكى أن الله فطر الإنسان على عقل يدبر ، وإرادة تريد . أنهما يفقدان كل معناهما ، إذا لم تكن الإرادة حرة ، وإذا لم يكن العقل حرا كذلك .

إذن الاختيار من صلب الإرادة وبعد أن يتم يجئ التخطيط فى نظره ، لتحقيق الهدف ، وما يعنى أن العقل يؤدى وظيفته بعد قيام العاطفه بدورها . وعلى الرغم من

أن لكل من العقل والعاطفة مهمة مختلفة ، إلا أن مهمتهما «متكاملتان فى كل عملية من مجرى النشاط اليومى» (١٥ ، ٢٥٥)

من المعلوم أن الإرادة متصلة بصورة وثيقة بطباع الإنسان ، نظرا لأن الطباع تقوم بدور ملحوظ فى عملية تشكيل الإرادة وإعادة بنائها ، ويمكن القول إنها تمثل أساس العمليات الإرادية . وهى عبارة عن الطبيعة النفسانية لشخصية الإنسان التى تتجسد فى اتجاهها وإرادتها بالرغبة فهى الباعث على النشاط ولا ريب فى أنها تشكل جزءا لا يتجزأ من تطور الفعل الارادى .

إن الارادة ، كما يؤكد د. زكى لا تختار الهدف لأنها فى نظرى فاعلية نشاط يقوم به الإنسان مع وجود هدف محدد سلفاً ، واختيار تقريبى للوسائل التى يؤدى استخدامها إلى بلوغ الهدف واستخدام للجهد الواعى ويمثل تحديد الهدف اللحظة الأولى من لحظات العملية الإرادية وفى اعتقادى أن إدراك الهدف وتحديده يكونان بهذا القدر أوذلك مرتبطين بالفكر وبالعقل .

وفى معظم الحالات يتحدد إدراك الهدف واختياره باحتياجات الإنسان الحياتية والروحية .

زد على ما تقدم أن الأفعال الإرادية عبارة عن أفعال يقوم بها الإنسان بمقتضى رغبات تسبقها . وهنالك مجموعة من الإجراءات التى تتخذ من أجل أن يحقق الفعل الإرادى الرغبة ، وهذه الإجراءات هى : اختيار الهدف وتحديد الوسائل والسبل المؤدية إلى تحقيق واتخاذ القرار كما أن الأفعال الإرادية تؤدى بمقتضى بواعث و دوافع ، ولا شك فى أن اختيار الأهداف والسبل المودية إلى تحقيقها قضية تعتمد بهذا القدر أو ذلك على فلسفة الإنسان ، وقيمه الأخلاقية والجمالية ومصالحه الشخصية أو مصالح المجتمع . ومن المعلوم أن عملية الاختيار تتم بمشاركة التفكير والأحاسيس .

نعود ثانية إلى العقل لنستكمل حدوده ، كما يرى د. زكى تُطلق كلمة العقل على «الحركة الانتقالية من المقدمات إلى نتائجها ، ومن المراحل إلى غايتها (١٥ ، ٢٥٥) بين المقدمات والنتائج . وفى نظره أن ما يتميز به المنطق العقلى هو إنه حركة انتقالية من «مقدمة» (أو شواهد» إنه ضروب من التحليل يبين حقيقة العلاقة بين شواهد إلى نتيجة تقام على أساس تلك المقدمة أو الشاهد...» (٦ ، ٣٣٤) أنه ينتهى إلى ما ينتهى إليه بطريق غير مباشر ، لأنه يلجأ إلى حركة انتقالية تتوسط بين المعطيات الأولية (المقدمات أوالشواهد) من جهة ، والنتائج التى تتولد عنها من جهة أخرى .

إذن هنالك وسيط بين الشخص المدرك من جهة ، والحقيقة المدركة من جهة أخرى ، وذلك الوسيط هو حركة استدلالية انتقالية . إنه حركة انتقالية من معلوم إلى مجهول ، من شاهد إلى غائب من ظاهر إلى خفى خبئ ، من حاضر إلى مستقبل ... أو إلى ماضى .... أو من ثم كان العقل هو الذى يتعقب الحدث إلى أسبابه ، أو إلى نتائجه. (١١ ، ٣١١)

إنه الحركة التى ينتقل بها من شاهد إلى مشهود عليه ، ومن دليل إلى مدلول عليه ، من مقدمة إلى نتيجة تترتب عليها من وسيلة إلى غاية تؤدى إليها تلك الوسيلة (١١ ، ٣١٠)

وفى اعتقاد د. زكى أن أهم كلمة فيما سبق هى كلمة «حركة» وإذا لم يكن هنالك انتقال من خطوة إلى أخرى تتبعها فلا عقل . خلاصة القول ، فى نظره ، مايلى:

إذا قلنا «العقل فقد قلنا » أحد أمرين أو الأمرين معا . الأمر الأول هو أن « يستند الإنسان فى أحكامه إلي شواهد الحس والتجربة ، وذلك إذا كان موضوع البحث إحدى ظواهر المجتمع أو الطبيعة أى (ظاهرة خارجية) أما الأمر الثانى فهو أن « يستند الانسان فى أحكامه إلى سلامة الاستدلال فى استخراج تلك الأحكام من مقدماتها » ، وذلك إذا كان موضوع البحث فكرة نظرية . (١٠ ، ٥ - ٦)

يتضح مما أسلفناه أن د. زكى يقصد بالعقل استخدام منهجى الاستقراء والاستنباط ومصدقا لذلك يؤكد د. زكى أن العقل انتقاله من عبارة لفظية إلى عبارة تلزم عنها ، إذا ما كنا فى مجال تستنبط إيه حكما من حكم ، أو هو انتقاله من شاهد محسوس إلى واقعة تترتب عليه وتتبعه ، إذا ما كنا فى مجال «تستقرئ» فيه حكما من مشاهدات (٢١ ، ٣١١) و(٢ ، ١٥٩)

إن طريق العقل ، فى نظره ، هو وحده الذى تأتى فيه الخطوات المتعاقبة مكملة بعضها لبعض . إن العقل طريق خاص فى السير من مشكلة يراد حلها إلى الاجراء الخاص الذى يحلها . وبالنظر إلى أن العقل يعالج الواقع - كما يقع - فإن اللقطة الحسيه من الواقع المشهود ، هى فى رأيه أول خطوة فى طريق العقل ، ويترتب على ذلك أن من يتحدث عما لا يقع فى حسه ، لا يتحدث بلغة العقل وفى مجال العقل يكون التفاهم بين الناس قائما على أساس ما يمكن مراجعته وضبطه والحكم عليه بالصواب أو بالخطأ ، وذلك بحسب مطابقته للواقع الذى جاءت الجملة المعينة لتتحدث عنه .

ويخلص د. زكى إلى الثناء على نصير العقل ، وذم نصير الوجدان ، لأن الشخص الذى يركن إلى عقله ، يعلم أن أحكامه معرضه للخطأ ، ولذلك تراه لا يكف عن مراجعتها من جهة ولا يغضب من جهة أخرى ، عندما ينبه إلى مواضع الخطأ فى تلك الأحكام . أما الشخص الذى يركن إلى وجدانه ، فتراه يقدم إقدام الواثق ويصم أذنيه عن نقد الناقدين ، لأنه واهم فى ظنه بأن إدراكه الوجدانى منزه عن الخطأ (٢ ، ١٥١)

والسؤال هو : هل حدود العقل السالفة الذكر مستمدة من الوضعية المنطقية ، تلك الفلسفة التى تبناها د. زكى؟ هل طرأ تغير ملحوظ على تلك الحدود ، عندما تراجع ، بعض الشئ عن الإعلاء من شأن العقل على نحو ما كان الأمر عليه فى المرحلة الأولى من مسيرته الفكرية ؟

يرى الأستاذ محمود أمين العالم أن مفهوم العقل عند د. زكى يكاد أن يكون مستمدا أساسا من الفلسفة الوضعية المنطقية...» (١ ، ٢٧) وفى تقديره أن هذا يرتبط بالمرحلة الأولى من المسيرة الفكرية للدكتور زكى. ذلك أنه أخذ بعد ذلك يتخفف من ارتباطه بالفلسفة المذكورة وفى إطار الوضعية المنطقية كان مفهوم العقل عنده يغلب عليه الطابع الإجرائى التقنى الخالص (١ ، ٢٧) وفى اعتقادى أن جوهر تعريفاته للعقل فى كتاباته التى تناول فيها هذا الموضوع لم يتغير جذريا . صحيح أن د. زكى تراجع بعض الشىء عن المرحلة الأولى فى مسيرته الفكرية بيد أن حدود العقل لم تتغير على نحو يفضى بنا إلى القول إن مفهوم العقل عنده اختلف فيما بعد عما كان عليه فى السابق . إن التخفف السالف الذكر من ارتباط د. زكى نجيب بالوضعية المنطقية أدى إلى أن تتطور العقلانية عنده على نحو أصبحت موضع اعجاب وتقدير الأستاذ العالم .

وقد قامت هذه العقلانية بدور فعال فى التصدى لمختلف التوجهات الأصولية المتزمته المتعصبه الجامدة (١ ، ٣٠)

أما د. مراد وهبه لقد ذهب إلى رأى آخر لم يبديه بصريح العبارة ، وبأسلوب مباشر، فهو «يميل فى الإجابة التى لم يعلنها بيقين إلى الإيحاء بانطباع سلبى عما الت اليه عقلانية زكى نجيب محمود على حد قول الشاعر أحمد عبد المعطى حجازى (١ ، ٤)

وأنا ، شخصيا ، أميل إلى الرأى الذى ذهب إليه د. مراد أما الأسباب الموضوعية، والعوامل الذاتية التى أدت إلى هذا التحول عند د. زكى ، فهى أمر

يحتاج إلى استقصاء عالمه الداخلى من ناحية ، والأحداث التى عصفت بالوطن العربى على وجه العموم ، ومصر على وجه الخصوص ، من ناحية أخرى . ولا شك فى أن «اعترافاته» فى كتاباته وأخص بالذكر كتبه «قصة نفسى» و«قصة عقل» و«حصاد السنيين» مصدر لهم للإحاطة بالظروف التى أسهمت فى تراجعه ومن المعلوم أن د. زكى لم يكن «المتراجع» الوحيد فى الوطن العربى ، ولن يكون الأخير .

ومهما قيل فى د. زكى فإنه يعد علما من أعلام الثقافة العربية المعاصرة ، وأحد أبرز مفكرى حركة التنوير فى الوطن العربى . وأرى أن تراجعه لا يقلل من شأن الدور الذى اضطلع به فى المجتمع العربى ، وربما يتوصل الباحثون الموضوعيون إلى أن هذا التراجع كان خطوة إلى الوراء من أجل الإقدام على خطوتين إلى الأمام ، إلا الخطوتين لم يقدر لهما أن يتحققا لظروف موضوعية وذاتية فى آن معا . ومن الأمور الجديرة بالملاحظة أن تراجعه لم يخفف كثيرا من الحملة التى شنت عليه قبل هذا التراجع . فقد تواصلت بعد ذلك أيضا . وربما يكون أسطع دليل على استمراريتها الكتاب الصادر عام ١٩٨٧ . واكتفى بنماذج من أقوال مؤلفه للتدليل على أن د. زكى واجه حملة شنها عليه أعداء العقل قبل تراجعه وبعده .

يقول الأستاذ على لبن إن المؤلف ، يقصد د. زكى نجيب محمود يزعم أن وسيلة المعرفة هى العقل ، ودونه يكون الدين والخرافات فكيف يفرض على شبابنا الغض تعلم مثل هذا الاعتداء الصارخ على الدين (٢٢ ، ٩)

ويواصل الأستاذ لبن حملته على د. زكى مؤكدا أنه «ممثل الفلسفة الوضعية الملحدة فى العالم العربى» (٢٢ ، ١٣ و ٢٢)

ويذكّرنا هذا الهجوم على د. زكى بعد تراجعه ، بذلك الهجوم الذى شنه د. محمد البهى على د. زكى واخص بالذكر كتابه «خرافة الميتافيزيقا» وذلك قبل تراجعه وأن دل تواصل الهجوم على شئ ، فإنه يدل على أن الدور الذى أداه د. زكى بعد تراجعه ، لم يرق لعدد من السلفيين .

المصادر والمراجع

١ - مجلة إبداع ، العدد العاشر ، أكتوبر ، ١٩٩٣ .

٢ - د. زكي نجيب محمود نافذة على فلسفة العصر ، الكويت ، ١ أبريل ١٩٩٠ (الكتاب السابع والعشرون من كتب العربي)

٣ - د. عاطف العراقي ، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، بيروت ١٩٩٥

٤ - الدكتور زكي نجيب محمود فيلسوفا وأديبا ومعلما ، الكويت ، ١٩٨٧ (كتاب تذكارى صادر عن قسم الفلسفة بجامعة الكويت)

٥ - د. عاطف أحمد ، نقد العقل الوصفي ، دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود ، تقديم إبراهيم فتحي ، دار الطليعة ، الطبعة الأولي ، بيروت ، ١٩٨٠ .

٦ - د. زكي نجيب محمود ، حصاد السنين ، دار الشروق ، الطبعة الأولى ، القاهرة - بيروت ١٩٩٢ .

٧ - جمال الجمل ، زكي نجيب محمود والفلسفة الوضعية ، جريد الحياة ، ٢٦ سبتمبر ١٩٩٣ ، العدد ١١١٨٣ .

٨ - د. زكي نجيب محمود ، قصة عقل ، دار الشروق ، الطبعة الثانية ، القاهرة - بيروت ، ١٩٨٨ .

٩ - د. زكي نجيب محمود ، فلسفة وفن ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة - ١٩٦٣ .

١٠ - د. زكي نجيب محمود ، من زاوية فلسفية ، دار الشروق ، الطبعة الأولى ، القاهرة - بيروت ، ١٩٧٩ .

١١ - د. زكي نجيب محمود ، هموم المثقفين ، دار الشروق ، الطبعة الأولى ، القاهرة - بيروت ، ١٩٨١ .

١٢ - د. زكي نجيب محمود ، قشور ولباب ، دار الشروق ، القاهرة - بيروت ، ١٩٨١ .

١٣ - د. زكي نجيب محمود ، موقف من الميتافيزيقا ، دار الشروق ، الطبعة الثانية ، القاهرة - بيروت ، ١٩٨٣ .

١٤ - د. زكي نجيب محمود ، مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق ، الطبعة الأولى ، القاهرة - بيروت ، ١٩٧٨ .

١٥ - د. زكي نجيب محمود ، ثقافتنا في مواجهة العصر ، دار الشروق ، الطبعة الأولى ، القاهرة - بيروت - جدة ، ١٩٧٦ .

١٦ - د. منى أحمد أبو زيد ، الفكر الديني عند زكي نجيب محمود ، دار الهداية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٩٣ (تصدير أ.د. عاطف العراقي) .

١٧ - د. زكي نجيب محمود ، الشرق والفنان ، دار القلم ، القاهرة ١٩٦٠ (صدر في سلسلة المكتبة الثقافية - ٧) .

١٨ - عبد الباسط سيدا ، الوضعية المنطقية والتراث العربي ، نموذج فكر زكي نجيب محمود الفلسفي ، تقديم د. طيب تيزيني ، دار الفارابي ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٠ .

١٩ - د. زكي نجيب محمود ، أسس التفكير العلمي ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٧ (صدر في سلسلة كتابك ٤) .

٢٠ - د. زكي نجيب محمود ، هذا العصر وثقافته ، دار الشروق ، الطبعة الأولى، القاهرة - بيروت ، ١٩٨٠ .

٢١ - د. زكي نجيب محمود ، تجديد الفكر العربي ، دار الشروق ، الطبعة الثالثة ، القاهرة - بيروت ، ١٩٧٤ .

٢٢ - الأستاذ علي لبن ، الغزو الفكري في المناهج الدراسية (أولا) في العقيدة، في الرد على زكي نجيب محمود ، دار الوفاء الطبعة الأولى ، المنصورة ، ١٩٨٧ (صدر الكتاب عن الجمعية التربوية الإسلامية بالقاهرة) .

(٥)

بين العقلانية النقدية والنزعة الحيادية

على حسين الجابرى (*)

المقدمـة [1] :

أغنى الدكتـور / زكى نجيب محـمود ، المكتبـة العربيـة بدراساته الفلسـفيـة والأدبيـة ، (التحليلية) و (النقدية) طوال عمره الفلسفى الذى قارب على سبعة عقود . وليس من باب الموازنة أن نذكر بنشاطات (محمود) والدكتور (بدوى) - اطال الله عمره - فنتاج هاتين الشخصيتين من أكثر الدراسات شيوعا بين قراء العربية ، لما انطوت عليه من غزارة ومنهجية متميزة ممثلة (بوضعية محمود المنطقية) التى انتقلت إلى (العقلانية النقدية التكاملية) فى الربع قرن الأخير ، و (وجودية) بدوى الفلسفية ، وكلا المفكرين حاولا أن ينقلا للقراء أجواء الفلسفة (الغربية) التى نشئا عليها وتأثرا بها ، فى مطلع حياتهما المعرفية والدراسية (وما زالت بحدود متفاوته) .

---

* أستاذ الفكر العربى الحديث ، جامعة بغداد .

(١) فقدت الأوساط الفكرية (الفلسفية) العربية ، علمين من أعلام الفكر العربى الفلسفى (المعاصر) خلال شهر أيلول ١٩٩٣ ، هما (المرحوم د. محمد عزيز الحبابى من المغرب) و (المرحوم د. زكى نجيب محمود من مصر) ، وقد خصصت جمعية العراق الفلسفية ندوتها الثقافية (لشهر تشرين الأول المنعقدة يوم الخميس المصادف ١٩٩٣/١٠/٧) للمفكر العربى (محمود) على أمل تحديد احدى ندواتها القادمة للحديث عن إسهامات المرحوم الحبابى ، مثلما قررت لاحقا حث أعضائها على المشاركة فى ندوة (الجمعية الفلسفية العربية) مع بقية أصدقاء الجمعيتين ، فى (صيف ١٩٩٤) لتكريم فقيدى الفلسفة (محمود والحبابى) ، ومن معطيات هاتين الندوتين جاء هذا البحث المتواضع فى مناسبة كبيرة فعسانا أن نوفق فى مسعانا هذا .تحدث فيها السيد جواد كاظم سمارى (ماجستير فلسفة) بموضوع (الوضعية المنطقية فى الفكر العربى) لاسيما عند الدكتور زكى نجيب محمود ، (آداب بغداد ١٩٩٠ ص ٢٨-٣٠ و٤٨-٩٨) .

ومهما تعددت وجهات النظر بصدد (منهج محمود) و (فلسفته) ، التى سنتناولها هنا ، يبقى المرحوم زكى نجيب محمود واحدا من صروح الفكر الفلسفى العربى ، أقام إنجازاته على أركان أربعة :

الأول : المنهج العلمى فى دراساته المتنوعة .

الثانى : الوضعية المنطقية كمنظور فلسفى مدرسى لا يخلو من مؤثرات (ذرائعية) مركبة .

الثالث : العقلانية العربية النقدية كموقف محدد عاد من خلاله إلى أرومته القومية والتراثية .

الرابع : الدراسات النقدية الأدبية بعد أن وظف (المقال الصحفى) و (القصة) لخدمة الفلسفة . فقد داوم محمود على تقديم عموده الصحفى الثابت فى جريدة الأهرام القاهرية ، وطوال عشرة أعوام (منذ عام ١٩٧٣) كمادة فلسفية - ادبية ، نقدية ، ثقافية اجتماعية تخدم الهدف الأسمى والرسالة الاجتماعية للفلسفة لمجتمع يفتش عن مكانه تحت الشمس ، مما يتطلب إشاعة المناخ الفلسفى بين القراء ، مستفيدا من المساحة الجيدة التى تحتلها (الفلسفة) فى ثقافة المواطن فى مصر ، ومناهج الدراسة التربوية (الثانوية والجامعية) التى واكبتها نهضة فكرية على صعيد وسائل الاتصال الجماهيرى . جرى كل ذلك وأكثر منه حين هزت (نكسة الخامس من حزيران) وجدان المفكر وعقله وقناعاته ، فكانت انعطافة (عقلية) أعادت (محمود) إلى حيث الروافد (العقلانية والاخلاقية) لاسيما فى دائرة النهضة القومية والتقدم الحضارى وهو موضوع هذا البحث المتواضع الذى سوف يتوزع على ثلاثة مباحث الأول فى المنهج ، والثانى الموقف الفلسفى العقلانى والأخلاقى ، والثالث فى شروط النهضة العربية المعاصرة ، فلنمضى معاً فى سياحية (عقلانية - نقدية) مع المعرفة المحمودية .

المبحث الأول : المنهج بين التنوع والوحدة

لو تأملنا (النتاج) الفلسفى للدكتور زكى نجيب محمود (١٩٠٥ - ١٩٩٣) لوقفنا على ثروة فكرية اتسمت بالتنوع بعد أن رفض (محمود) فكرة التفلسف القائم على (العزلة فى الأبراج العاجية) لقربة من هموم مجتمعه العربى وإداركه لحجم الضرر الذى أصابه وهو يتطلع للنهضة والتقدم علميا وفلسفيا لاسيما بعد النكسة عام ١٩٦٧ ، لذلك مضى - بمنهجية - الباحث النقدية وبراحته ، أسفه على (نصف قرن) من عمره الفلسفى تابع فيه الأجوبة الفلسفية العربية (الوضعية المنطقية) التى دعت لها (جماعة فينا) ، الرافضة لجميع قضايا (العقل والأخلاق والدين) ، التى لا تستقيم للتجربة والاختبار ووسائل العلوم المعول عليها من قبل أنصار هذا الاتجاه ، فى حلهم لمشكلات الإنسان (المادية) نافين جميع مصادر المعرفة الأخرى .

أن هذه النزعة (العلمية - المنطقية) المتطرفة ، المشوبة بخليط (براغماتى) (مدرسى) ، نابعة من بيئتها الغربية ، ومعبرة عن عصرها ومرحلتها التاريخية ومجتمعها الذى ولدت فيه ، وهو سياق (مدنى) لم يألفه مجتمعنا العربى ولم يملك سياقات تطورها التاريخى بعد ، ولم تنفع (وحدها) فى حل مشكلات الصراع والتخلف والانحطاط فى هذه الربوع . لذلك اتجه فى (مطلع السبعينات) إلى منهجية (تكاملية عقلانية نقدية) بعد أن ظهر ضياع نصف قرن من عمره كان عبارة عن جهود فكرية (تجريبية) لم ينتفع منها الفكر الغربى نفسه ، مثلما لم يغتنى بها (الفكر العربى) إلا فى حدود ضيقة ، لذلك اعلن الدكتور (محمود) موقفا تجديديا عقليا عكس به وعيه لمرحلته ولعصره وظروفه وخصوصيات مجتمعه والتحديات التى تواجهه ، صحح بموجبه الموقف الفلسفى ، وعمق به المنهج البحثى ، فتحرر من قيود (النظرة الواحدية) المتابعة للمناهج الغربية ، ودعا إلى نظرة شمولية (تجمع التراث إلى المعاصرة) و (الدين إلى الفلسفة) و (العلم إلى الأخلاق) و (التأمل إلى التجربة) وتؤمن بتكامل الحياتين والدارين والأرض والسماء .

إنه إذن (الحل العقلاني النقدي) لمشكلات [1] الفكر والحياة الذي يتيح لهذا المجتمع القدرة على تجاوز عوامل الضعف والإخفاق وصولا إلى الموقف الأحسن ، أنه الحل المعلن في كتابه (تجديد الفكر العربي) ، بخط يده حيث سجل أنه « واحد من ألوف المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوربي - قديم جديد - حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون ، بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه ، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه ، وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئه إلا أصداء مفككة متناثرة كالأشباح الغامضة يلمحها وهي طافية على أسطر الكاتبين ، ثم اخذته في أعوامه الأخيرة (بعد نكسة ٥ حزيران ١٩٦٧) و (اشتغاله في بعض الأقطار العربية) صحوة قلقة فوجئ وهو في انضج سني حياته ، بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة ليست هي كما أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغي لنا أن نزيد .. وإنما كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه ، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها » [2] .

وهكذا أراد الدكتور محمود طرح السؤال الفلسفي بصيغته الصحيحة (الغائبة) ، فالمشكلة لم تكن تحل بتقليد للغرب أو محاكاة لأجوبته ، بل بكيفية التعامل الحي والواعي مع هذا الفكر في هدى نظرة واقعية ، وتراثية فاعلة ، لا تنسى الحاضر أو المستقبل العربي ، وهو أمر وضحه في قوله « استيقظ صاحبنا - كاتب هذه الصفحات - بعد أن فات أوانه أو أوشك فإذا هو يحس الحيرة تؤرقه ... (فراح) يعب صحائف التراث عبا سريعا ، والسؤال ملء سمعه وبصره : كيف السبيل إلى

---

(١) محمود ، د . زكي نجيب : حياة الفكر في العالم الجديد (ط ١ القاهرة ١٩٥٦) راجع طبعة ٣ القاهرة ١٩٨٧ . يتحدث فيه عن كيفية تحول مفكر مثل (ديوى) من موقف فكرى سابق إلى موقف ذرائعي جديد يسبب معايشته الناس في الغرب الأوسط الأمريكي الذي يمتاز بخصائص اجتماعية عنيفة ومغامرة ، راجع الصفحات ١٥٩ - ١٧٧ .

(٢) محمود ، د . زكي نجيب : تجديد الفكر العربي ط القاهرة ١٩٧١ ص ٥ - ٦ .

ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف هي في عصرنا هذا بحيث يندمج فيها (المنقول والأصيل في نظرة واحدة » [1] .

تلك هي واحدة من حقائق انتقالة الدكتور محمود (التكاملية) - وليست الثنائية - أو الحيادية التي لم يهمل فيها (سلاح العلم والعلمية) - الذي سلب لبه وهو يتحدث في عقوده الماضية عن علمية المناهج الفلسفية الأمريكية عند بيرس وجيمس وديوي التي لا تنفصل عن علمية وتجريبية الانكليز منذ أيام جون لوك وهيوم ومل ولا تتعارض مع النزعات العلمية (الواقعية التجريبية الجديدة) والمتطرفة والوضعية المنطقية التي لبست في أمريكا ثوبا براغماتيا [2] - عمليا - علميا - كما لم يهمل سلاح الحكمة (العقل) والروح (الإيمان) في مجتمعه لأنه - أولا وأخيرا - ابن هذا المجتمع ولا يمكن التغاضي عن مشكلات الحياة العملية العربية لمن يريد التعامل (بالحكمة) وفق منظور شمولي تكاملي لكي تأتي فلسفته تعبيرا عن الموقف الكاشف لجوهر الهوية القومية في عصر ازدحم بالمواقف الفلسفية المتنوعة التي لم تنبت هنا لولا الفراغ الفلسفي الذي أتاح لها فرصة محاصرة (المواطن) وقبله المثقفين والمفكرين وأرباب الحكمة .

فلا فاعلية لمن يعيش من غير فلسفة أو (نظرية) مستوفية لشروط التعبير عن وعي الفيلسوف لمشكلات عصره ومرحلته ومجتمعه ، ولا قيمة لفكر يحلق بعيدا في أجواء (الإنسانية) وينسى (حقيقته وواقعه) المعاش .. مثلما أدرك (محمود) اهمية (العبق الروحي) لهذا المجتمع وإنسانه الذي عليه أن يوفق بين حاجاته المادية والروحية بشكل متوازن ، وتلك خصيصة ينفرد بها المجتمع العربي قد لا نجدها في أي مكان آخر على الكرة الأرضية ، فهو (الوطن) الذي اجتمعت فيه الديانات الموحدة وانطلقت منه إلى الناس كافة ، فكيف بإنسان يعيش بلا هذا العمق وهو جزء من وجدانه وكيانه ووعيه ؟

---

(١) أيضا ص ٦ .

(٢) محمود : حياة الفكر ص ١٢٠ - ٢١٩ .

تلك هى (ثلاثية الحاجات الإنسانية) فى الوطن العربى (العلم والحكمة والإيمان) لا غنى عنها لأمة تروم النهضة والتقدم وحماية نفسها من تحديات الخصوم وتشكيك الأعداء وعدوانيتهم . وهم المسلحين بالفكر والعلم والفلسفة وأساليب الاختراق والتخريب الفكرى والاقتصادي والسياسى مستغلين ضعف تجربة مجتمعنا (بسبب التسلط الاستعمارى) وتخلف وعى انساننا ، فى عصر لا يرحم الضعفاء والسطحيين . فالعلم ضرورة لهذا المجتمع ، والتفكير العلمى لا غنى عنه فى مواجهة مشكلات الحياة ، و (التقنية) وسيلته فلا قوة (مادية) إلا بها ، مثلما به حاجة للعقل والعقلانية والحرية لكى يعتمد على الذات ، ويبنى تجربته الإنسانية ، لهذا أدرك (محمود) بفضل خبرته الطويلة وثقافته العميقة وثاقب نظرته الفلسفية ، والصدمات التى تعرضت لها الأمة العربية : إن لا نهضة للعرب إلا إذا أنتجوا (حياتهم) من خلال :

١ - إنتاج موقفهم الفلسفى الشمولى فى هدى جدليات الأصالة والمعاصرة والنهضة والانحطاط .

٢ - إنتاج أسباب حياتهم المادية الأخرى ، اعتمادا على معطيات العلم والتقنية .

٣ - التعامل مع الزمن والحياة ، اعتمادا على أنفسهم ، وجهودهم المشتركة وإمكاناتهم الكبيرة وتراثهم الغزير ، ومنظورهم الإنسانى المشهود .

فالنهضة قرينة بإنتاج الحياة (بجميع جزئياتها) ، لا العيش عالة على نتاج الأمم الأخرى (المادى والفكرى) ، مستهلكين لأجوبة الأخرين الفلسفية ولسلعهم المادية ، لا نهضة من غير امتلاك الأمة لنظريتها الفلسفية الشمولية القائمة على (المنهج العلمى الجدلى المقارن) اعتمادا على جدل (النهضة والانحطاط) وجدل (الأصالة والمعاصرة) ، لكى تحقق الأمة ذاتها وتعيد ثقتها بنفسها بعد أن عمل الزمن والعدو وضعف الأمل على فقدان الثقة بالنفس . وها هى المرحلة تتطلب نهضة جديدة ، لا تقوم إلا بشروط النهضة والتقدم ومحركاتها الذاتية والموضوعية .

لقد جاء حديث (محمود) عن تكاملية (العلم والحكمة والإيمان) فى إطار الأصالة والمعاصرة . معبرا عن وعى متجدد نشأ بفضل منطق (التحدى) وروح

التطور التى يؤمن بها العالم ، وهو المنطق نفسه الذى كشف عطب المنهج المغترب المقلد ، مهما كانت مسمياته . وحافظ على منظوره التكاملى هذا بقية عقود عمره وسنواته . لذلك لا نجد مبررا للقول أن (محمودا) احتفظ بفلسفته ونظرته ومنهجه السابق (على التجديد) على الرغم مما سجله فى مقدمة (كتابه تجديد الفكر العربى) وكأن الرجل يمارس موقفا (براغماتيا) انتهازيا - أو يعانى من (ازدواجية) غير قادر على تخطيها ! وهو أكبر من هذا وذاك وليست به حاجة إليهما ، لأنه استمر بالتأكيد على القول بأهمية (العلم والمنهج العلمى) فى حياة العرب المعاصرة ! ولم لا وجميعنا نتفق على هذه (الأهمية) . نعم ، إن (محمودا) وكل المفكرين العقلانيين والعلميين لا يرون نهضة للعرب من غير (العلم والتكنولوجيا) لكنها نهضة لا تكتمل إلا بنتاج (العقل الناقد) و (الإيمان العميق المتدفق) ، وهذه هى خلاصة الموقف (العقلانى النقدى التكاملى) المنشود . وتلك هى حقيقة النظرة (الشمولية العربية) التى نريدها اليوم للعرب لكى يواجهوا أخطر المؤامرات الغربية والصهيونية والعنصرية الموجهة ضد هويتهم ووجودهم وحقوقهم ، إنها العقلانية التى قال عنها محمود فى لقاء نشره له ممدوح عبد الرحمن فى إحدى الصحف البغدادية عام ١٩٨٣ : « فى الثلاثينات بدأت كعارض أزياء فلسفى فقدمت قصة الفلسفة اليونانية وقصة الفلسفة الحديثة و (محاورات أفلاطون ... الخ) وكل ما فعلته في هذه المرحلة هو أنى قمت بعرض ما فعله غيرى ، قد أحسن العرض أو أوسىء العرض ولكنى في النهاية مجرد عارض أزياء .. أما الآن فأنا احاول التوفيق بين العقل والحرية معتمدا على المنهج العلمى ، .. إذا ما اردنا أن نتجاوز القصور فى ثقافتنا المعاصرة » ويرى (محمود) فى الحوار المذكور أنه لا يمكن للمفكر أن يعيش بمعزل عن مشكلات مجتمعه لذلك يرى أن أهم القضايا التى يطلب معالجتها على صعيد بناء نظرية معرفية هى :

أولا : قضية التفاهم الفكرى بين مثقفينا حيث تتعدد وجهات نظرهم فى القضايا الثقافية التى لابد لها من أساس واحد (وطنى وقومى) مشترك للمفكرين .

ثانيا : قضية الأصالة والمعاصرة [1] .

وما زالت هاتان القضيتان تشغلان المفكرين العرب إذا اشتدت الحاجة إليهما بعد اجتياح بيروت ، وذبح الفلسطينين ، والصوماليين ، والعدوان الثلاثيني على العراقيين ، ومحاصرتهم ، مثلما حوصر الليبيون ، وهُدد أمن الجزائرين ، واليمنيين والأردنيين ، والمصريين وأهل الخليج العربي ، وبقية أبناء الأقطار العربية ونحن نعيش في العقد الأخير من القرن العشرين كل ذلك يفرض على المفكرين العرب ، التمسك بدعوة المرحوم الدكتور زكي نجيب محمود ، لخلق الأرضية المشتركة لوقفة جادة ومسؤولة [2] وعلى الصعد كافة وصولا إلى الخطوط العريضة للموقف الفلسفي العربي الذي به نريد ولوج عالم القرن الحادي والعشرين ، عسى أن يكون هذا اللقاء عامل شد وتوحيد وتعاون جاد ، لنكون آمينين على صاحب الذكرى ، أمانتنا لأهداف الجمعية الفلسفية العربية وهي تعمل منذ عقد على بلوغ هذه الغاية النبيلة .

ثانيا : العقلانية التكاملية النقدية والموقف من الأخلاق

١ - التكاملية :

لا يمكن للباحث في نتاج محمود الغزير [3] إلا أن يدرك تلازم منهجيته العلمية مع منجزاته الفكرية في ميدان (المعرفة) و (الأخلاق) وبغيرها سيظن

---

١ - محمود ، د . زكي نجيب (حوار اجراه) ممدوح عبد الرحمن (ونشره في جريدة الجمهورية البغدادية يوم ١٩٨٣/٨/٦) .

٢ - الجابري ، د . علي حسين : صفحات مشرقة في الثقافة العربية المعاصرة (دراسة عن المرحوم محمود) نشرت في جريدة العراق يوم ١٩٩٣/١١/٢٧ ، ص ٣ .

٣ - نشر محمود عشرات الكتب والأبحاث في الفترة الممتدة من الستينات إلى الثمانينات كان من بينها (قصة نفس ١٩٦٥ ونحو شخصية عربية جديدة ١٩٦٦ (مجلة الفكر المعاصر عدد ١٤) وتجديد الفكر العربي ١٩٧١ والمعقول واللامعقول في تراثنا ١٩٧٦ وسلسلة مقالات الأهرام منذ عام ١٩٧٣ ، وثقافتنا في مواجهة العصر ١٩٧٦ وجانب العقل في التراث العربي والحياة الثقافية في مصر المعاصرة ، محاضرتان في أمريكا ١٩٧٦ ومجتمع جديد أو كارثة ١٩٧٨ ، وفي حياتنا العقلية ١٩٧٩ ، من زاوية فلسفية ١٩٧٩ وهذا العصر وثقافته ١٩٨٠ وهموم المثقفين ١٩٨١ وأفكار ومواقف ١٩٨٣ وقصة عقل ١٩٨٣ وقيم من التراث ١٩٨٤ وفي مفترق الطرق ١٩٨٥ وعن الحرية اتحدث ١٩٨٦ .. الخ (راجع عنها مفصلا ، سماري جواد كاظم : الوضعية المنطقية في الفكر العربي المعاصر (رسالة ماجستير) بغداد ١٩٩٠ ص ٦٠ - ٦٤ .

بالفيلسوف ، ازدواجية [1] لم يقصدها هو لأنها جاءت عنده (تكاملية) شمولية ، مسها (محمود أمين العالم) فى تأكيده على (النقدية الوسطية) تارة ، و (المدرسة النقدية الوضعية والبنيوية) تارة أخرى ، ثم يقول « توجه زكى ... بعد ذلك إلى ثنائية فى النقد الأدبى وفى فكره الفلسفى عامة » وهو فى ذلك لم يخرج عن « جوهر هذه الفلسفة الوضعية التوازنية بل يؤكده ، فضلا عن أنه يجعل من الوضعية نبتة عربية الجذور عندما يقول بالتوازن بين الجانب العقلى والجانب الروحى » كما هو شأن الوضعية الأمريكية خاصة وهى تحتضن هذه الثنائية المتوازنة بين العقل والإيمان [2] .

إن (المشاجرة) حول (وضعية محمود المنطقية) لم تكن من فراغ ، فالمتأمل لمؤلفاته عن البراجماتية والفكر الأمريكى ، والشخصيات الفلسفية المعروفة يكتشف هذا المعنى فما دامت (الوضعية المنطقية ممكنة التدجين) فى ضوء مباحث الفلاسفة فى أمريكا ، فمن الممكن الاستعانة بها فى (الوطن العربى) - المسرح الذى يفتش له عن فلسفة . وأترك للقارئ الفاضل تقدير حجم التأثر (بوضعية بيرس) ! الأمريكية ممثلة (بالبراجماضيقية) فهو فى الفلسفة يحرص على « التمسك بالعلم والمختبر » ويفتش عن الأفكار القابلة للامتحان فى سياق (الخبرة اليومية) العلمية والسلوك و (يرفض) القضايا التى لا تدخل دائرة الخبرة ويسميها (بالزائفة) أو مستحيلة الحل مثل (الروح ، المادة ، الله ، الحرية ، الديمقراطية) متابعا بيرس فى قوله : إن المشكلة

---

١ - وضعه العالم (محمود أمين) بين رجال النقدية الوسطية تارة فى تعامله مع التراث ، كاتجاه جديد ، ومرة مع رجال المدرسة النقدية الوضعية والبنيوية (راجع فى : الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبى العربى الحديث والمعاصر ، ضمن بحوث المؤتمر الفلسفى العربى الثانى - بيروت ، ١٩٨٨ ، ص ٨٨ وما تلاه ، وص ٩٥

أما ماضى (د . أحمد) فلقد سلكه مع جماعة الوضعية المنطقية راجع له (الوضعية المحدثة والتحليل المنطقى فى الفكر العربى المعاصر ، (بحوث المؤتمر الفلسفى العربى الأول (الفلسفة فى الوطن العربى) بيروت ١٩٨٥ ص ٣٦ وما تلاها) .

وقرن (سمارى ، جواد كاظم) توجهه إلى التراث ، بتوجه الدكتور ياسين خليل فى العراق بقصد الكشف عن المضامين العلمية والعقلية فى التراث الحى ، (راجع رسالته للماجستير بغداد ١٩٩٠ ، ص ٢٨-٣٠) .

٢ - العالم : مصدر سابق ، ص ٩٦ ، راجع محمود : فلسفة وفن القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٢٠-٢٢١ راجع أيضا : إسلام ، د . عزمى : الدكتور زكى نجيب محمود ومكانته فى الفكر العربى المعاصر من كتاب زكى نجيب محمود فيلسوفا وأديبا ومعلما (الكويت ١٩٨٧) ، ص ٣٦ وما تلاه .

الزائفة هي التي تعرض بكلمات ليس بذات معنى لأنها لا ترسم (سلوكا) [١] .
ومثل ذلك قال جميس [٢] في براجماتيته . ينقل لنا (محمود عن بيرس) قوله « العبارة تكون ذات معنى لو كانت كل كلمة فيها مما يمكن تحويله إلي سلوك وعمل » . والمشكلة الحقيقية عند الاثنين (بيرس ومحمود) هي في الموضوعية التي لا تحل إلا عن (طريق التجارب العلمية) ويكون جوابها سلوكا يؤدى في عالم الواقع » . ومن غير الممكن تعريف كلمة ما إلا « بالخطة السلوكية المنطوية عليها » وبهذا فقط نحكم على صوابها أو خطأها [٣] ومثلما فعل (بيرس) حاول محمود ، أن يطبق مناهج البحث العلمي على الفلسفة ، لاسيما في مباحث (المعرفة والاعتقاد والمعنى) [٤] .

ويطمئن فيلسوفنا للطريقة العلمية وتجاربها التي « تجعل الفكر عملا كما ينبغي له أن يكون » [٥] ليرفض بالتالي مناقشات الميتافيزيقا (ذرائعيا) لا وضعيا ، بمعنى التشبث بالمنهج العلمي ، الذى يصل بنا إلى المجتمع المعملى كما يراه بيرس . إن هذا (الفهم المعرفى) لمحمود قريب الشبه من (براجماطيقية) بيرس لذلك نراه في مناقشته لمفاهيم (الحق والخير والجمال) العملية يقول في كتاب آخر « سأترك الأمر للقارئ لكي يفكر لنفسه كم تتغير حياته الثقافية إذا هو حاسب نفسه بهذا المعيار في المعنى (ولم يقل بالصدق كما قال جيمس) فكلما نطق بكلمة أو عبارة سأل : ما هو العمل الذى ينبنى على مثل هذا القول - فعلا أو مكانا - وإذا لم يجد لكلامه خطة منطوية على عمل فليوقن مع بيرس - ومعى - أنه كلام بغير معنى » [٦] . وفي تعليقه على فلسفة سانتيانا (ط ١٩٥٢) التجريبية الواقعية في مسائل المعرفة يقول : إن إدراك الحل « هو من شأن العلم والعلماء ، يصورون الواقع بما هو .. » ، لكن ما أكثر أن

---

١ - محمود ، د . زكى نجيب : حياة الفكر في العالم الجديد ، ط ٣ القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ١٢٤
٢ - المرجع السابق ، ص ١٤٢ .
٣ - المرجع السابق ، ص ١٢٦ .
٤ - المرجع السابق ، ص ١٣١ .
٥ - المرجع السابق ، ص ١٣٦ .
٦ - محمود ، د . زكى نجيب : من زاوية فلسفية ، القاهرة ١٩٧٩ ص ٢٠٩ .

نسمع الأخلاقيين ينقدون العلماء قائلين ، أن علمهم مناف للفضيلة ... حين يرون العلوم مؤدية إلى دمار .. وهنا يجيب العالم - بحق - قائلا : (إن علمه لا شأن له بالفضيلة) وهكذا نرى كيف ينبغى لنا أن نفرق تفرقة واضحة بين القيم الثلاث - الحق والخير والجمال - وهى من أهم مهام الفيلسوف [1] أن هذه المتابعة للمناهج الغربية بعامة والأمريكية بخاصة ، كانت شغل محمود الشاغل فى الحقبة الأولى من صعوده الفلسفى ، وتأثره بالأجوبة الغربية ، لم يسقطها من (منهجيته) وهو ينتقل إلى (واقعه العربى) لقناعته بأهمية العلم والمنهج العلمى فى نهضتنا . فها هو ومنذ عام ١٩٦٢ يتحدث عن الذات القومى والاجتماعى بعد سلسلة الاحداث والمتغيرات والمصادمات التى حدثت بين (الفكر والواقع العربى) وبين (البرنامج الغربى) . لذلك وجدناه يتحدث عن مقومات الشخصية الأفريقية والأسيوية فى إطار وحدة الأهداف والآمال والآلام ويلوم الغرب الذى (أعجب بفكره) لأنه يستنزف العالم الثالث ، ويحمله مسؤولية التخلف ، ويتألم لغياب (الحرية والسلام) وتأخر المجتمع عن (العلم والمعرفة والتقدم) لاسيما فى مواطن الحضارة العريقة كالوطن العربى[2] ، ليخلص إلى بيان أهم المشكلات التى تحول تقدم هذا الوطن ومنها :

أولا : الصهيونية ومخاطرها على فلسطين والعرب .

ثانيا : الاستعمار الغربى ومصادرة الحريات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية .

ثالثا : التخلف العلمى والاجتماعى والتقنى .

رابعا : التجزئة المفروضة وتمزيق الشعب الواحد .

خامسا : الأنظمة السياسية المتخلفة والمعزولة عن الجماهير والمفروضة عليها بسلطة القوة .

سادسا : حرمان المجتمع من (علم العلماء وحكمة الحكماء وذوى المشورة) بسبب تركيبة الأنظمة .

كل ذلك يتطلب وعيا قوميا ، ونظرة متفائلة للمستقبل وتعامل حضارى مع الزمن والعلم والتقنية من أجل تحقيق نهوض جديد [3] وهو ما سنتناوله فى المبحث الثالث

---

١ - المرجع السابق ، ص ١٥٩ .

٢ - المرجع السابق ، ص ٢٣٤ - ٢٣٥ .

٣ - المرجع السابق ، ص ٢٣٤ - ٢٤٢ .

(النهضة العربية) . هذا وغيره يسقط الرأى القائل إن (انقلاب محمود) وتغيره الفلسفي وعودته إلى (الذات) القومى والاجتماعى والفلسفى ، كان عام (١٩٦٨) حين أحيل على التقاعد [١] ، إذ سبق هذه الإحالة جملة متغيرات (ذاتية وموضوعية) كانت أشدها (النكسة عام ١٩٦٧) وجميعها مهدت (عقلية الرجل) لكى ينعطف هذه الانعطافة ! (المشروعة) والطبيعية والمنطقية المتوافقة مع سنوات عمره ، تاركين لمحمود حرية (إخراج) [٢] هذا التطور فى الموقف الفلسفى ، الذى جاء (نتيجة) لأسباب ومقدمات كثيرة ، وليس سببا (بعينه) أو نتيجة لسبب قريب ، فيقول كالغزالى « خطرت فى رأسى خاطرة كانت كأنها لمعة من لمعات الإلهام وهى أن التقاء السنة الهجرية الجديدة والسنة الميلادية الجديدة فى رأس سنة واحد (توقيت واحد) إنما هو رمز اقرأ فيه توجيها لما ينبغى أن انصرف إلى عمله .. أن أبدأ لنفسى فى موقف ثقافى جديد أحاول فيه أن أجمع عنصرين معا فى نسيج واحد » هو الأصالة والمعاصرة يجمع (موروث الثقافة العربية) إلى (حصيلة الثقافة الغربية) « فأكون بهذا الجمع عربيا ومعاصرا) [٣] لقد (أدرك) محمود ، بما لا يقبل الشك ، إن التمسك بالغرب دون غيره تصرف لا يتحقق غاية الحكيم [٤] . حتى لقد تبلور هذا الموقف مع نهاية الستينات ممثلا (بالعقلانية النقدية والأخلاقية) حين تكاملت عند (محمود) المنهجية العلمية والمنظور العقلانى ، المبطن بفرشة وجدانية تعترف لتركيبة الإنسان العربى الثلاثية (جسد - عقل - روح) بالتطمين وتتجنب الأجوبة الجزئية والاحادية [٥] ، وصولا إلى (تكاملية) تقود إلى ثقافة موحدة منسقة يعيشها مثقف حى ، فى عصرنا هذا بحيث يندمج فيها (صحيح المنقول) مع (صريح المعقول) ، وبذلك تفوق (محمود) على مواقفه (المغتربة) من التراث [٦] .

---

١ - سمارى ، جواد كاظم : مصدر سابق ، ص ٥٣ - ٥٤ .

٢ - كأنه يذكرنا (بالنور الذى قذفه الله فى قلب الغزالى) راجع المنقذ من الضلال ط ٤ القاهرة ١٩٦٤ ، ص ١٧ .

٣ - محمود ، زكى نجيب : قصة نفس ط ٢ دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٨ ، ص ٢٢٧ .

٤ - محمود ، د . زكى نجيب : قصة عقل ط ١ دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٣ ، ص ٦٢ .

٥ - محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٥ - ٦ .

٦ - محمود : قصة عقل ص ١١١ ، قارنه مع سمارى : الوضعية المنطقية ص ٧٩ - ٨٢ .

لم تكن (بمحمود) في موقفه (التكاملي) هذا حاجة لأن يعلن (توبته) عن (علميته) السابقة ، فالنهضة العربية لا تستقيم إلا على أركان عدة ، من بينها (العلمية) . لكنها ، لم تعد النظرة الوحيدة لحل المشكل العربي ! لذلك قال :

(أ) بتعايش الدين مع العلم ، وتوافق المنهج المعتزلي مع الاشعري ، والتراث مع الأصالة ، فبها نحقق تكاملية (الطبيعة والعقل والروح) ، أى تكاملية (الجسم والعقل والأرض والسماء ، والحياة الأولى والثانية) .

(ب) بمشاركة العالم الراهن بعلومه (القاعدة المدنية المادية المشتركة ، بين الأمم) على أن ننفرد بخصوصية التكوين (الوجداني) القومي وملامحه الشاخصة في (الدين) و (الأسرة) و (الأخلاق) و (الذوق) [1] . وفق مفهوم الأمة الوسط .

(جـ) وفي المعرفة يتوجب إقامة الموقف العقلي على أساس علمي شمولي يتمسك بتكاملية المعرفة وتناسقها ووضوح المعنى في إطار موقف (مركب) يتجنب اللامعقول ، ويتمسك بجدل الأصالة والمعاصرة والذات والآخر [2] .

(د) أما في مباحثه الجمالية والأخلاقية ، فيرى (محمود) أن قيمتها (ذاتية) تكمن في نفس المرء . لا في جوهر الشيء [3] . لذلك لم يدخل هذه القيم دائرة المعرفة العلمية ، لكونها (وجدانية) نسبية (ذاتية) غير مطلقة [4] ، تلغي وجود مفهوم سابق (للحق) بنتائجه الذرائعية [5] (الفردية) تارة

---

١ - محمود : قصة عقل : ص ١٩٠

٢ - محمود ، د . زكي نجيب : المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري ط ٢ القاهرة ١٩٧٨ ص ١٩٧ - ٢٠٨ .

٣ - محمود : نحو فلسفة علمية ، القاهرة ١٩٥٨ ص ١٠٨ - ١١١ و ٢٥١ - ٢٥٣ .

٤ - محمود : قصة عقل ص ١١١ مشيرا فيه إلى موقفه السابق المثبت في كتاب : موقف من الميتافيزيقا ص ١٣٧ .

٥ - سماري : الوضعية المنطقية ص ٩٢ - ٩٥ .

و (الجمعية) تارة أخرى ، خاصة وهو يتحدث عن دور هذه القيم فى تكوين شخصيتنا العربية ، ويقى المرحوم (محمود) على موقفه (العقلانى - النقدى) التكاملى الذى يحتوى بين طياته الأجوبة (العلمية) على مشكلات الإنسان (الجسدية) والأجوبة العقلية على مشكلات الإنسان (العقلية) والأجوبة الوجدانية (الأخلاقية) على مشكلات الإنسان الروحية والاجتماعية والذاتية .

٢ - العقل والعقلانية :

يجدر بنا الآن أن ننتقل من الموقف الفلسفى (العام) لمحمود إلى موقفه من (العقل) لتسليط المزيد من الأضواء على حقيقة هذه العقلانية ، من غير أن تكون بنا حاجة للدخول فى (مشاجرة) المثاليين والماديين التى عفى عليها الزمن ، وخروجا عن طوقها نقول إن العقلانية عند محمود ، لا تنفصل عن (الحرية) لمن أراد (النهضة والتقدم) ، لذلك يرى فيلسوفنا « أن من معيقات العمل الفكرى الفلسفى مشكلة الحرية التى هى فى مجتمعنا رأس المشكلات بسبب اقترانها بالنظام السياسى المستقل وبالقوانين التى تؤمن بها هذه الحرية وتحميها ، وبالعقول التى تؤمن بها ، وبالمناخ الحر الذى يوفر للإنسان فرصة الاجتهاد من أجل العيش الحر الكريم ، القائم على احترام العقل والذات المتعلمة والعارفة والمنطلقة نحو المستقبل مع الحفاظ على حرية الإنسان فيما يرغب ويحب ويختار ويترك » [1] ، من غير أن يمس بالأذى أحدا بسبب تلك الرغبة والاختيار والترك .

وهكذا تأتى (العقلانية - النقدية) [2] تعبيرا عن هدف سام هو تحقيق النهضة

---

١ - محمود : تجديد الفكر العربى (ط ٤ القاهرة ١٩٧٨) ص ٧٣ وما تلاها .

٢ - المرجع السابق ص ٢٥٧ - ٣٣٢ و ٣٥٦ - ٣٦٣ . وعرض مفهومه عن العقل والتعقل والعقلانية فى سياق تطور فكره الفلسفى راجع : الموقف من الميتافيزيقا ص ١١٨ - ١٢٣ و ١٣٧ . و : قصة عقل ص ١٦ وما تلاها . و : حياتنا العقلية ، القاهرة ١٩٧٩ . و : نحو فلسفة علمية ص ١٠٨ - ١١١ و ١٢٤ و ٢٥١ - ٢٥٢ . و : المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ص ٨ - ١١ و ٢١٧ . و : قشور ولباب القاهرة ١٩٥٧ ص ١٤٥ - ١٥٩ . و : درس فى التحليل (مجلة الفكر المعاصر) القاهرة ١٩٦٦ ص ٨ - ١١ . كما عرضها كاملة سمارى ، الوضعية المنطقية ص ٦٧ و ٧٢ و ٩٠ و ٩٤ .

للأمة . ومثل هذه النهضة تتطلب :

(أ) موقف فلسفى شمولى لا يتكامل إلا بتوفر (الحرية) والتحرر من الجهل .

(ب) والتعقل يعنى عند محمود أن « نجعل احتكامنا إلى العقل دون النزوة والهوى » (١) .

(جـ) تكاملية مفهوم العقل تتدرج من المفهوم اللغوى ، إلى المعنى التكاملى ، مرورا بالعقلانية المعبرة عن وحدة (الفكر والطبيعة) - بالمفهوم - البراجماتى - بسبب (اجتماع الشواهد من التجربة) يعقبه وجود (فكرة) نظرية (عقلية) يستدل (بها) ما يسعنا استدلاله من نتائج (٢) . لذلك تقترن (العقلية عنده بالحرية) ، والتحرر لابد أن يجرى على وفق خطة علمية مدروسة (خطة العقل العلمية) التى يكون تأثير (الفلسفة) فيها أقوى من فعل العلماء والعلوم ، كما انها تضع (الفلسفة) « امام دارسيها دائما (و) بإزاء المسائل التى تثيرها (سؤالا واضحا) ، هل هذا صحيح (؟) ... وفى سؤال كهذا (تكمن) بداية التفكير النقدى الحر » (٣) . لم يخف (محمود) مصادره السابقة فى ذلك ، مستعينا بأقوال جيمس (الحيادية) بين (المادية والمثالية) فى ايضاح هذه المسألة ، حين وحد بين (المثل العليا والرغبات البدنية) والفردية ، وصولا إلى (الموقف الوسطى) من (المعرفة) والأخلاق . « فلئن كانت الرؤوس (العقول) - كما يقول وليم جيمس - صنفين ، رؤوس لينة ورؤوس يابسة » ... أقول .. كان الآخذون بالمذهب العقلى المعتدل هم من الصنف الأول (الرؤوس التى تلاين وتداور وتأخذ الأمور على هوادة ، وفى شىء من الاستسلام للعاطفة القلبية) ..

---

١ - محمود : من زاوية فلسفية ، ص ٥

٢ - محمود : من زاوية فلسفية ، ص ٦

٣ - المرجع السابق ، ص ٦ - ٧ .

وبين من يمثلونه فى تاريخنا الفلسفى المعاصر ، كاتب هذا المقال فهو فى كتابه (نحو فلسفة علمية عام ١٩٦٠ وكتاب خرافة الميتافيزيقا عام ١٩٥٣) .. يدعو دعوة صريحة إلى أن تتشبه « الفلسفة بالعلم » [١] ويسميها « التجريبية العلمية .. التى اضطلع بعرضها والدفاع عنها كاتب هذه السطور » [٢] ممثلة لعقلانية ذات خصائص :

١ - التزام الدقة البالغة فى استخدام (المصطلح) - مثل بيرس وعباراته ومعانيها - [٣] .

٢ - بناء نسق فلسفى (عقلانى) صادق لا تناقض بين أجزائه .

٣ - يحرص الباحث على جعل خطواته الأولى متحققة بالواقع ومطابقة له . وذلك بفضل استخدام العبارات والالفاظ المعبرة عن معطيات الحس ليتمكن - بها - المفكر من بناء (المعرفة التجريبية العلمية) التى يعبّر فيها المعنى عن الوقائع الحية ، وبذلك تأتى هذه (التجريبية) دعوة من أصحابها إلى الأخذ بأحكام العقل الصارم فى فهم العبارات التى يجريها الكاتبون على أقلامهم [٤] . ثم يعكس هذه العقلانية على مسألتين :

الأولى : الأخلاق ، الثانية : النهضة

الأولى : متصلة (بالفرد فى المجتمع) والثانية : مختصة فى الأمة فى عالم صاخب ؛ إذ لا مجال لنهضة إلا بقيام مذهب فلسفى يقرن الاصالة بالمعاصرة والعلم

---

١ - المرجع السابق ، ص ٢٧ - ٢٨ .

٢ - المرجع السابق ، ص ٧٢ .

٣ - المرجع السابق ، ص ١٨ .

٤ - المرجع السابق ، ص ٢٩ .

بالأخلاق . إن (المذهب الفلسفى) هو الذى يوحد (العقل والحرية) [1] ويحقق الصلة بين التراث والحداثة فى ثقافتنا العربية المعاصرة ، ويتجاوز عقبة (التعلق بفكر الغرب) و (القطيعة مع التراث) [2] أو الانغلاق عليه .

(العقلانية العربية النقدية) عند محمود هى (فلسفة الحياة) [3] التى لا تستكمل أدواتها إلا (بسيطرة العلم وسيطرة العقل) [4] على وعينا وسلوكنا ، لكى يكون (العقل) فى مواجهة غير المعقول فى حياتنا ، ويعنى به محمود ، (التخلف) والانحطاط الحضارى المفروض علينا من قبل المستعمر وعناصر الإعاقة (الذاتية والموضوعية) . كل ذلك يفرض على المشتغلين فى الحقل الفلسفى العمل على معالجة ثلاثة قضايا فى الوطن العربى :

الأولى : احتفاظنا بشخصيتنا الثقافية مع هضم الثقافة الوافدة .

الثانية : جمعنا بين (حرية الفرد وحرية الجماعة) واحترامنا لهما .

الثالثة : الخروج من قوقعة التجزئة والتشتت والتشرذم إلى حيث الوحدة العربية التى تصون لكل قطر عربى مميزاته (الخاصة) ثم تضع الكل (القومى) فى كيان واحد [5] ، (العام) . ولا سبيل إلى كل ذلك من غير موقف عقلانى معرفى دقيق يقوم على (نظام المعانى) الصارم ونسق المصطلح البين وصولا إلى (معرفة واضحة) يقل فيها الاختلاف ويتكامل فيها وعى المفكر مع حاجة الحياة للتغيير والتطوير ، مما يبرىء (محمود) من تهمة (الازدواجية) ويستعيض عنها بتكاملية شرحناها .

---

١ - المرجع نفسه ، ص ٨ - ١٥ .

٢ - المرجع نفسه ، ص ٤١ - ٤٣ .

٣ - المرجع نفسه ، ص ٤٥ .

٤ - المرجع نفسه ، ص ٨٠ .

٥ - المرجع نفسه ، ٩٥ .

٣ - الاخلاقية ومسألة القيم:

مثلما تتطلب (العقلانية) شرط الحرية ، فالاخلاقية أكثر التصاقا بهذه المسألة لأسباب تتصل (بالخاص) و (العام) .

نعم لم تكن الحرية (حاجة فردية) وحسب لكى يطلق المرء طاقاته بل هى حاجة اجتماعية لأمة بها الف حاجة لها لكى تستعيد مكانتها بين الأمم المتقدمة .

إن الموضوعية تتطلب هذا الربط ، لأن المفكر بخاصة والمواطن بعامة لا يمكن أن يفلت خارج ظروفه ، ولا خارج زمنه ، إذا أراد أن يعيش عيشة (مطمئنة) . ومثلما هى (الوحدة) لا تلغى الخصوصية القطرية ، كذلك المرء فى مجتمعه . لذلك درس (محمود) موقع (الإنسان) فى الفلسفة بعامة (مادحا الموقف الوجودى المؤمن ، مشيرا إلى وجود وشائج مشتركة بينها وبين التراث العربى) . كيف لا وهو يعانى من (غربة الروح بين أهلها) [١] ، كما هو شأن نوابت ابن باجة [٢] ؟.

كما درس مكانة الإنسان في التراث العربى القديم والاسلامى ، والحديث والمعاصر ، وهو يواجه معضلات الحياة والطبيعة [٣] ، متوقفا عند مشكلتى (الحرية)[٤] و (المرأة)[٥] ، على وفق القاعدة الفلسفية القائلة : إذا أردت أن تعرف مستوى تطور مجتمع ما فعليك أن تفتش فيه عن (الوضع الحقوقى للمرأة) [٦] . ومهما تشعبت مباحث الاخلاق (والقيم) و (الفضائل) لا يمكن التغاضى عن

---

١ - محمود : تجديد ... ، ط ٤ ص ٣٨٤ .

٢ - الجابرى ، د . على حسين : فلسفة التاريخ فى الفكر العربى المعاصر ، (ف / ١) بغداد ١٩٩٣ ، ص ١٥٠ و ١٦٣ .

٣ - محمود : تجديد ط ٤ ، ص ٣٤١ وما تلاها .

٤ - المرجع السابق ، ص ٧٣ وما تلاها .

٥ - المرجع السابق ، ص ٧٩ وما تلاها .

٦ - الجابرى ، على حسين : الحوار الفلسفى بين حضارات الشرق وحضارة اليونان ، بغداد 1985 الباب الأول (الفصل الثالث / مبحث المرأة) .

المؤثرات (البراجماتية) و (الوضعية) في هذا الجانب ، التي جاءت على شكل موقف (حيادى) تارة و (تكاملي) أخرى .

(أ) يستشهد (محمود) بأقوال (وليم جيمس) [1] عن (حيادية) العقل والبدن وهو القائل (أن الحق يجب دائما أن يفضل على الباطل ، عندما يرتبط كلاهما بموقف ، ولكن عندما لا يرتبط أى منهما بالموقف فإن الحق يتساوى مع الباطل في كونه ليس واجبا) [2] . مثلما اتفق معه فى (الأخلاق الوسط) حين التمس (محمود) السعادة فى الفضيلة والمتعة فى الواجب [3] .

لذلك راح يتحدث عن (الانسان والرمز) بصيغة تلامس المفهوم البراجماتي ، لاسيما مباحث الرموز في (الدين والأخلاق والفن والأدب) للإنسان العاقل [4] ، والحياة الاجتماعية .

(ب) أن النزعة (الواقعية) لمحمود دفعت به للحديث عن (الرموز الأخلاقية) و (الجمالية) بلغة البراجماتيين ، فيقول : هي في « حقيقتها رموز إلى حقائق وليست هي الحقائق نفسها » [5] ، لذلك تحدث عن (قيمة القيم الأخلاقية) بتقسيمها الثلاثي المعروف (حق ، خير ، جمال) تختص قيمة الحق بالإدراك ، وقيمة الخير بالسلوك ، وقيمة الجمال بالوجدان ، فلكي يكون الإدراك صحيحا لابد أن يأتي (السلوك آخر الأمر على أساس سليم) تلك هي حقيقة قيمة (الحق) ، التي لا تكتسب (وجودها) إلا من خلال السلوك الكاشف عن (قيمة الخير) والفضيلة .

---

١ - جيمس ، وليم : البراجماتية ، ترجمة محمد على العريان ، تقديم د . زكى نجيب محمود القاهرة ، ص ١٤٨ وما تلاها ١٩٦٥ ، وص ٢٧٩ - ٢٨٢ و ٣١٧ - ٤٢١ .

٢ - المرجع السابق ، ص ٤٤٦ .

٣ - محمود : من زاوية فلسفية ص ٢٧ .

٤ - المرجع السابق ، ص ٩٦ - ١٠١ .

٥ - المرجع السابق ، ص ١٠٣ - ١٠٤ .

(جـ) فـالخيـر يعنى مجـىء السلوك المحقق لأهـداف الانسان ، ويسمـيـه بالسلوك الصحيح ، وتلك هى (الفضيلة) التى يقصد بها « السلوك الذى دلت عليه خبرة الإنسان فى تاريخه الطويل .. على أنه خير ما يحقق من أهدافه . وهكذا يقاس صواب السلوك (بالخير = النفع) الذى يترتب على الفعل [1] ويصبح الحديث عن (خير) - موضوعى - يعتمد قياسات معيارية ، محض لغو لا معنى له فى دنيا الواقع والحياة والفكر .

(د) ثم تأتى (قيمة الجمال) هى الأخرى مفصحة عن بعدها الوجدانى العملى ، المحكوم بحدوده العملية الشخصية حتى وأن قاد إلى مسائل (العدل والسلام والحرية) [2] التى تبقى مفاهيم (عائمة) من غير (بعدها العملى) النفعى ، على ما تفصح عنه من « قيمة الحياة » والحرية [3] . ولما كانت قيمة الأشياء رهن بنتائجها العملية ، رفض التعويل على أية قيمة (مسبقة) للحق أو الخير أو العدل ! لتمسك البراجماتيين (بالنسبى المحدود) الذى يجعل القيم فى وضع (زئبقى) لا تستقر فيه على حال لكونها تابعة لسرعة حركة المجتمع والمصالح والمنافع ! فلا شىء ثابت فى الفهم (البراجماتى) للحقائق والقيم ، لذلك عولت (ذرائعية) ديوى وتابعه - محمود - على « التربية الجديدة » التى تنسق ، باستمرار ، بين الظاهر والباطن ، وصولا إلى سلوك (سوى) يجمع الانسانية ! فى عائلة واحدة ! [4] ، هى العائلة الرأسمالية فى المفهوم الذرائعى .

كل هذا حرص محمود على تبنيه لاتصاله (بالمنهجية) المكتسبة فى المرحلة

---

١ - المرجع السابق ، ص ١٢٢ .

٢ - المرجع السابق ، ص ١٢٣ .

٣ - المرجع السابق ، ص ١٢٧ .

٤ - المصدر السابق ص ١٢٧ .

الأولى ، لكنه فى مرحلته الأخيرة ، وبحكم (تكاملية الموقف العقلانى) راح يتكلم عن التوفيق بين حاجات الروح والبدن والعقل والتراث والمعاصرة . بلغة تجمع (الحيادية والتجريبية إلى العقلانية النقدية) لأنه على قناعة أن مسألة الأنسية (البراجماتية) لا يمكن أن تفضى إلى (العائلة الإنسانية) [1] ، والعديد من أعضاء هذه العائلة يعيشون ظروفا قاسية ، لا حيلة لإنسانها إلا باستحضار روح الاختيار الحر التى بسببها حمل الإنسان الأمانة فأسس دعائم فكر ، وحضارة وقيم ، حفظت لهذا (المجتمع) خصائصه الوجدانية التى تفتش اليوم عن فرصتها التاريخية لكى يكون بحق عضوا نافعا فى الأسرة الإنسانية ، لا تابعا ذليلا للأقوياء والكبار والسادة . فكيف طرح (محمود) مسألة (النهضة) العربية ؟ هذا هو موضوع المبحث الثالث من هذه الدراسة .

ثالثا : النهضة العربية وشروط تحققها

مهما تفاوتت درجات الأجوبة الفلسفية التى تقلب فيها الباحثون وهم يقومون فلسفة (محمود) ومنهجيته ومصادرها ، تبقى (مسألة النهضة العربية) وسبل تحققها هى (مختبر) هذه (العقلانية - النقدية) التكاملية . يتحدث (محمود) عن الواقع العربى المعاصر متوقفا عند الملامح المشتركة لاقطاره والتى هى :

١ - ماض واحد وحاضر واحد ومصير واحد ، شئنا أم أبينا .

٢ - معاناة من مصائب واحدة الأسباب ! من حيث الاستغلال والاستلاب [2] .

٣ - اسهامات مشتركة فى ارساء دعائم الوجدان الانسانى فى (الدين والفن) .

٤ - صعوبات التمزق والتشتت فى مراحل الانحطاط . فإن هذه الأقطار ،

---

١ - المرجع السابق ، ص ١٢٩-١٣٤ . راجع : تجديد (ط ٤) ، ص ٧٣-٨٠ و ٩٧ و ٣٥٦-٣٦١ كذلك : قصة نفس (ط ٢) ص ٣٧ - ٥٦ ، و : عن الحرية اتحدث ط ١ القاهرة ١٩٨٦ ، ص ١٥ وكذلك : قيم من تراثنا ، القاهرة ١٩٨٤ ، القسم الأول .

٢ - محمود : من زاوية فلسفية ، ص ٢٣٤ - ٢٣٦ .

إن تماسكت عضت على عدوها ، وإن تفككت صعقت وتمزقت [١] .

٥ - بها حاجة إلى همة المستنيرين من الأبناء ، كي يكونوا على رأس القيادات الفكرية [٢] في أقطارهم ، لتستقيم البنى الثقافية ، ويتمكنوا من مواجهة أخطر صعوبتين ، وأعنى بهما :

أولا : انفصال الحكام عن المحكومين .

ثانيا : الهوة التى تفصلها عن البلدان المتقدمة علميا وتقنيا .

كل ذلك يفرض على العقلاء تأجيج الروح القومى بشتى الوسائل من أجل :

(أ) إحياء التراث القومى لكى يظهر مجد هذا الشعب العريق .

(ب) العمل الجاد من أجل أن تسترد هذه الأمة شخصيتها الحضارية الشامخة .

(جـ) امتلاك الحاضر والمستقبل على أساس العدل والحق ، وهو صاحب تاريخ عريق زاخر يمتد لخمسين قرنا [٣] .

و د . محمود من المفكرين العرب الذين عانوا من تجربة (الاغتراب) معاناته من صراع (الجديد والقديم) بعد أن خسرت الأمة زمنا وجهدا كبيرين ، انشغل خلالها الأبناء (بالقشور) دون اللباب والجواهر [٤] من هنا راح يرسم مشروع النهضة العربية المنشودة بعيدا عن ممارسة دور العارض لأزياء غيره أو المتعلق بجلباب مهلهل . فثقافة العصر وتحدياته ، وروح النقد لابد أن يقودا فى رأى محمود ، إلى تغيير ثقافى

---

١ - المرجع السابق ، ص ٢٣٨ .

٢ - المرجع السابق ، ص ٢٤١ .

٣ - المرجع السابق ، ص ٢٤١ - ٢٤٢ .

٤ - حديث منشور فى جريدة الجمهورية البغدادية يوم ٦ / ٨ / ١٩٨٣ ، راجع تجديد (ط ٤) ص ٥ و ١٣ .

وتاريخى يبدأ من (الوعى) أى العقل ، ويعود إليه ، على وفق القاعدة الربانية القائلة (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » [1] .

وهكذا ساق أولوية المشكلات (مشكلة الإنسان ، ومشكلة المجتمع ، ومشكلة النهضة) فهى عنده تبدأ من (الفكر) الذى يتجاوز (التخلف) ويهتم بقضايا الجمهور ويستوعب تحديات العصر واشتراطات القرن العشرين . وجدنا محمود فى الصفحات الفائتة ، يعزو عزلة الفكر عن الحياة ، إلى غياب (المنهج العلمى) فى حياتنا العربية ، فلم يعد معه (المفكر) قادرا على تفسير المشكلات وتعقيداتها ، وهو المعنى أصلا بمعرفتها وحل رموزها ، مثلما عجز المفكر العربى عن « تحليل الثقافة والعلوم التى يعيش الإنسان العربى فى ظلها ، تحليلا يردها إلى جذورها الدفينة وغير المعلنة » مع أن المنطق العلمى يقول « نحن لا نستطيع أن نعرف طبيعة شعب إلا إذا اكتشفنا عنده تلك الجذور الدفينة » [2] . عقّد هذا الوضع ، غياب التفاهم بين مثقفينا (لاسيما المعنيون منهم بالحقل الفلسفى) بسبب تشتت المواقف الفكرية ، وتعددها واغترابها ، أو جمودها أو أقليميتها . فانشغلت - لا باكتشاف قوانين الأصالة والمعاصرة ، والنهضة والانحطاط ، بل بـ :

(أ) الحضارة التاريخية (القديمة والوسيطة) دون طبيعة العصر الراهن .

(ب) اللهاث وراء حضارة (غربية) دون وعى الذات وجذورها وتكوينها .

إن (التراث والمعاصرة) كلاهما مطلوبان فى (النهضة) لذلك يقترح محمود علينا « تسكين المضمون الحضارى والثقافى القادم إلينا من الخارج فى قالب من حضارتنا الأصيلة » [3] . وبهذا نتمكن من (العروبة والإسلام) ومن روح العصر والعلم والتقنية ، نتعامل معها جميعا وفق المنهج العلمى لكى يكون فكرنا (عربيا) و (معاصرا) من غير تناقض بين العروبة والمعاصرة [4] . لهذه الأسباب رأى (محمود)

---

١ - الرعد ١٣ / ١١ .

٢ - محمود : تجديد (ط ٤) ص ١٣ .

٣ - المرجع السابق ، ص ٦ .

٤ - المرجع السابق ، ص ١٠ و ١٤ و ١٥ و ٢١ - ٢٥ .

ضرورة التحرر من قيود التبعية الفكرية ، وتحقيق الاستقلال فى (المواقف) ، وتلك هى مقدمة البناء الفكرى المنشود [١] ، فالتحرر من سلطان (القيود) أمر لابد منه ، أى إزالة عقبة سلطة التقليد الأعمى ، أو التقوقع فى المواقف الذاتية الضيقة ، وتيسير مناخات الحرية والتسلح بالعقل الراجح ، ليكون حوار المفكر العربى ، مع ذاته وواقعه ومشكلاته وعصره ومع الآخر نافعاً وبناء كما هو دأب أسلافنا ومنهجيتهم الحيوية ، فليس أخطر على المجتمع والفكر والمفكر من (اجتماع السيف والرأى الوحيد الجانب) [٢] ، المؤيد بالانكفاء على الماضى . المطلوب اليوم ، قيام ثقافة نافعة تعيننا على حاضرنا ، وتجنبنا الوقوع فى المطب التجريد المطلق [٣] ، وتوقفنا « مدلولات دنيا الواقع التاريخى » المؤيد بالعلوم ، والمتعلق بمرحلته التاريخية [٤] ، فلكل زمن ومكان « قيمه وأحكامه وظروفه ، فالذى نعيشه اليوم ليس ذات المشكلات التى عاشها أسلافنا » [٥] ، فحسب بل هى قضايا (الحرية السياسية والاجتماعية) ووحدة المجتمع ، وكيانه القومى ، وجميعها تفرض علينا التمسك بالقومية العربية و (المنظور السياسى الشمولى) و (الرأى الموحد) و (المصير الواحد) المتمسك بحبل العروبة والإسلام [٦] .

تحقيق هذه الشروط يعنى بالضرورة امتلاك هويتنا وقدرنا وتجاوزنا للاغتراب [٧] ، وأحكامنا للمنهج العقلانى - العلمى الذى يأخذ بمعادلة (العدل والحرية) والأمر بالمعروف ، والعقلانية المعتزلة والانتقال بالإنسان العربى من السلبية إلى الفاعلية [٨] .

---

١ - المرجع السابق ، ص ٢٦ - ٢٧ .

٢ - المرجع السابق ، ص ٣٠ - ٣٢ و ٣٣ و ص ٥١ و ٥٤ - ٥٧ و ٧٥ .

٣ - المرجع السابق ، ص ٦٤ - ٦٥ .

٤ - المرجع السابق ، ص ٦٦ .

٥ - المرجع السابق ، ص ٧٣ .

٦ - المرجع السابق ، ص ٧٦ - ٨٠ و ٨٢ - ٨٣ .

٧ - المرجع السابق ، ص ١٠١ .

٨ - المرجع السابق ، ص ١٢٣ و ص ١٨٦ .

إذن : إن بنا حاجة إلى استحضار ، إرادة الإنسان الحرة (المعتزلية) فى علاقته مع الخالق ومع الآخرين ومع سلطتهم ، وقدرته على (خلق أفعاله) وتحمل مسؤوليتها . وبهذا تصبح النهضة (حقيقة حية) والثمرة الناضجة لفعل الإنسان المبدع [1] .

ويوظف (محمود) منطقه العلمى فى متابعة شروط النهضة العربية التى تعنى بالضرورة ، نهضة فى أداة التعبير عن التفكير (اللغة) والمفاهيم والألفاظ والمصطلح ، كما يقتضيه منطق التطور ، فلكل مرحلة مفاهيمها [2] ، التى يتوجب علينا إدراكها ، لكى ننتقل من حضارة (اللفظ) إلى حضارة (الفعل) والإدارة والسلوك [3] ، ومن غير ذلك ، يبقى الحديث عن النهضة والتقدم مجرد (لغو) وقضايا فارغة .

ولما كان من غير الممكن - عند محمود - وفق منطق التطور « الحكم على المستقبل » (العربى) قياسا على (الماضى المزدهر) ، لما فتش عن (التحول الحقيقى) الذى لا يأتى إلا من خلال (العلم والعمل والفكر والتقنية) وبقية العلوم العملية ، وليس الاقتصاد ، الذى هو العامل الرئيسى فى التحول كما ترى الماركسية [4] .

المطلوب بعث روح التسامح والعدل والمساواة ، فى زماننا هذا الذى ننشد فيه تحقيق (الاعتدال والتوازن) بين مطالب الانسان الثلاثية (الجسد والعقل والروح) من خلال تكاملية (الدين والدنيا) و (الايمان والعقل) و (العلم والعمل) و (الفرد والجماعة) [5] ، وصولا إلى (فلسفة عربية) [6] أصيلة وعلمية ، مهمتها « استخراج ما هو مضمر فى أحكامنا وأفكارنا واعتقاداتنا » [7] .

---

١ - المرجع نفسه ، ص ١٨٧ .

٢ - المرجع نفسه ، ص ٢٢٣ .

٣ - المرجع نفسه ، ص ٢٢٤ .

٤ - المرجع نفسه ، ص ٢٢٧ - ٢٣٨ .

٥ - المرجع نفسه ، ص ٢٥٣ .

٦ - المرجع نفسه ، ص ٢٥٧ - ٢٥٩ .

٧ - المرجع نفسه ، ص ٢٦٠ - ٢٦١ .

إن (الدكتور زكى نجيب محمود) يدرك موضوعية هذه المهمة ، ويعرف جيدا أن مسألة النهضة تختص بميدان الفلسفة ، ولاسيما (فلسفة التاريخ) على وجه الخصوص ، التى تعنى عنده « البحث وراء أسباب الاحداث التى يرويها التاريخ » من أجل الوقوف « على المبدأ الذى على أساسه قد حدث » الحدث فى هذا (المكان والزمان) وفى سياقاته التاريخية ، مما يعنى ضمنا ، وجود (رأى فى التاريخ) وفلسفته ضمن الفلسفة المنشودة ، والاثنان (الفلسفة العامة ، وفلسفة التاريخ) غائبتان فى (الفكر العربى) لعدم استكمال شروط تحررنا من (وطأة الماضى المشرق) و (تقدم الغرب المشع) ووقوع الكثير من الأجوبة أسيرة اغترابين (زمانى ومكانى) مما حال دون صناعة (فلسفة عربية أصيلة) لا تنهض إلا وفق جدل الأصالة والمعاصرة والاعتماد على روح وقيم ومبادئ وعلوم ، وعقل ناقد ، « يستخرج لنا الصيغة المنشودة »[1] عندما تكون لنا فلسفة عربية[2] .

ولكون (محمود) معنى بتقديم مشروع فلسفى (شمولى) - تكاملى - قدم من جانب آخر مشروع (عربى) لفلسفة التاريخ ، يبحث فى شروط النهضة والتقدم ، ويحاور التراث برؤية معاصرة تتطلب استحضار مجموعة من القيم التراثية مثل :

١ - قيمة العقل والعقلانية (التى وقفنا عندها في الصفحات الفائتة) قاصدا من ورائها توكيد التواصل بين عرب الأمس وعرب اليوم[3] ، والذى من دلالاته التراثية القول « إن العقل وكيل الله عند الإنسان »[4] . وحَدّه هو « أن ينتقل الإنسان من معلوم إلى مجهول ، من شاهد إلى غائب ، من ظاهر إلى خفى ، من حاضر إلى مستقبل لم يحضر بعد امام البصر ، أو إلى ماض ذهب وانقضى ولم يعد مرئيا مشهودا » .

---

١ - المرجع السابق ، ص ٢٦٢ - ٢٧٤ .

٢ - المرجع السابق ، ص ٢٧٥ - ٢٨٧ .

٣ - المرجع السابق ، ص ٣٠٣ - ٣٠٥ .

٤ - المرجع السابق ، ص ٣١٠ .

٢ - شبكة الأسباب والعوامل : العقل الذى يريده (محمود) هو « الذى يتعقب الحدث إلى أسبابه ، أو إلى نتائجه ، فى الحالة الأولى يكر راجعا من الحدث الظاهر إلى علة حدوثه ، وقد اختفت ، وفى الحالة الثانية يتشوف المستقبل قبل حدوثه ... مرتكزا إلى الحدث الماثل فى لحظته الراهنة » [١] .

٣ - الوسطية والاعتدال : تستغرق محمود رؤياه العربية (المتجددة) فتجذبه فوق (حيادية) الموقف البراجماتى الذى المحنا له فى حديثنا عن (العقلانية) ، وتقترب به من (مفهوم الأمة الوسط) وفكرة (الاعتدال) فيتحدث عن (وجدان أمم الشرق الأقصى) و (صرامة عقل) الغرب ، الذى يستوعبها الموقف العربى بوحدة (العقل والوجدان) [٢] ، وتلك سمة شرقنا العربى وعنوان مزاجه القائم على أساس (تكاملية) - المطلق والنسبى أو اللانهائى والمحدود ، والخالد والفانى ... الخ .

٤ - الإحيائية والبعث : أن عملية (الإحياء) والبعث تتطلب الاستعانة بالتراث ، فى صورته ومنهجه وعقلانيته ، والاجتهاد وفى طلب العلم [٣] ، والبحث عن الحقيقة ، على قاعدة العيش والعلم [٤] الكاشف عن إنسانية الإنسان الباحث عن كمال (العلم بالعمل) [٥] .

الخلاصة :

بالعقل دخل العربى التاريخ ، وبالعلم والعمل صنع تاريخه وعدّل فى مجراه ،

---

١ - المرجع السابق ، ص ٣١١ .

٢ - المرجع السابق ، ص ٣٢٠ - ٣٢١ .

٣ - المرجع السابق ، ص ٣٢١ .

٤ - المرجع السابق ، ص ٣٢٧ - ٢٣٨ و ٣٣٩ .

٥ - المرجع السابق ، ص ٣٤١ و ٣٤٥ .

هكذا خلى (محمود) من رحلته الطويلة وهو يتنقل بين الأجوبة (العلمية) الوضعية (المنحازة للعلم) إلى (علمية تجريبية) حيادية ، ثم اختيار منحاز للموقف القومى المحكوم بظروفه التاريخية والاجتماعية التى تحتفظ بقوانين تطورها الخاصة فى سياق حركة التاريخ العام ؛ التى يتوحد فيه (الماضى والحاضر والمستقبل) ومحمود لا يفصل هذا الدخول والتغيير عن (العلم) و (العدل) و (الفقه) و (الأخلاق) . تتوازن عنده (الوسيلة والغاية) مجانبا (ذرائعيات مكيافيلى) [١] ، داعيًا إلى (علمية وعقلانية وأخلاقية) نقدية تكاملية تحقق النهضة من أجل :

أولا : السلوك الصحيح الذى يأتى أخلاقيا (للحاكم والمحكوم) فى النية والفعل « أخلاقية النية » فتجعل من (الفرد) ممتازا فى فرديته ، وبالأخلاقية يخرج الفرد من فرديته ؛ لتجعله مواطنا صالحا [٢] .

ثانيا : دينامية الفعل ، المعبرة عن الإرادة الحرة والحرص على إنتاج الحياة [٣] .

ثالثا : جدل (الخاص والعام) و (الذاتى والموضوعى) و (الفردى والاجتماعى) ينتقل بالفعل الإنسانى من دائرة (الفردية) إلى بعده الاجتماعى وصولا إلى مفهوم (الأمة) الكاشفة عن نفسها من خلال (الفعل المشترك) - كما هو رأى ابن تيمية فى ذلك - [٤] . فإذا تميز الغربى (اليوم) بالعلم ، فلقد تميز

---

١ - المرجع نفسه ، ص ٣٤٨ - ٣٤٩ ، راجع مكيا فيللى ، الأمير ، ترجمة : خيرى حماد ، ط ٩ بيروت ١٩٧٩ ص ١٥١ ، راجع أيضا ص ١٠٣ - ١٩١ .

٢ - محمود : تجديد (ط ٤) ص ٣٥٦ - ٣٥٧ و ٣٨١ .

٣ - المرجع نفسه ، ص ٣٨٢ .

٤ - المرجع نفسه ، ص ٣٨٥ .

العربى بالأمس (بالعلم والقيم) ، وهو أمر يتطلب استحضاره لعرب اليوم ، فى إطار مركب تتفاعل فيه (العروبة مع الإسلام) و (الأصالة مع المعاصرة) .. وبذلك يرسون دعائم مجتمع متقدم ناهض [١] ، يليق به ولوج القرن الحادى والعشرين [٢] وهو أكثر ثقة بالنفس وبالمستقبل [٣] ، فهل سنكون عند حسن ظن الدكتور زكى نجيب محمود ، بعد أن غادرنا وهو يعانى من مرارة الواقع العربى ؟

---

١ - نفس المرجع ، ص ٣٨٦ .

٢ - الجابرى ، د . على حسين : صفحات مشرقة فى الثقافة العربية المعاصرة - جريدة العراق اليوم ١٩٩٣/١١/٢٧ .

٣ - الجابرى ، د . على حسين : فلسفة التاريخ فى الفكر العربى ، جدلية الأصالة والمعاصرة (أطروحة دكتوراه) آداب بغداد ، ١٩٩٠ ص ٣٦٥ - ٣٦٧ .

الفصل الرابع

المنهج

١ - التحليل والفكر اليونانى — أميرة حلمى مطر

٢ - المنهج العلمى — يمنى طريف الخولي.

٣ - الاستراتيجية المنطقية — صلاح قنصوه

٤ - من التحليل الجزئى إلى الرؤية الشاملة — محمود أمين العالم

٥ - موقف من الميتافيزيقا (تحليل ونقد) — فاتنة حمدى

(١)

التحليل والفكر اليونانى

اميره حلمى مطر (*)

قليلون هم الذين استطاعوا أن يشقوا طرقاً جديدة لم تكن ممهده من قبل فيبحثون فيما خيمت عليه ظلال الركود أنواراً تضىء الطريق لمن بعدهم .

وعلى رأس هؤلاء زكى نجيب محمود فقد استطاع أن يدخل فى الثقافة العربية طريقاً لم نعهده من قبل وأبى أن يسير فى الطريق المعهود لدى التقليديين من المفكرين الذين مازالوا يرددون ما سمعوه عن ظهر قلب .

لقد كان بما أضافه للفكر الفلسفى من منهج جديد فى التحليل المنطقى ، وما أفاده من معرفته بالوضعية المنطقية من أهم المجددين للفلسفة فى مصر والعالم العربى .

لم يتوان ولم يمل من أن يوضح للمختصين وغيرهم من عامة المثقفين ما يرجوه للفلسفة من كيان خاص بها ومن مجال مستقل لا يغلفها بأغلفة الغموض والإبهام التى إكتست بها وتلفعت من آلاف السنين .

وجعل نقطة البدء فى فكره هى أن تنأى الفلسفة عن أن تخوض فيما تخوض فيه العلوم المختلفة من مشكلات خاصة بها . فليس للفيلسوف على حد قوله أن يفتى فى حقيقة الكون أو فيما يتحدث عنه علماء الحياة أو علماء النفس ، وإنما تنحصر الفلسفة فى التحليل المنطقى للغة هؤلاء العلماء ، بهذا تكون الفلسفة أكثر دقة وأشد وضوحاً وهذا رأى أثار عليه عامة الذين أضجرهم أن تحدد الفلسفة نفسها فى إطار التحليل وأن تتخلى عن مبادئ كانت لها فى السابق متجاهلين أنه لم يلغ أن تخوض الفلسفة فى مجالات القيم الأخلاقية والجمالية ولكن على أساس آخر غير التحليل المنطقى هو مجال ذوق والوجدان .

* أستاذة الفلسفة اليونانية وعلم الجمال كلية الآداب جامعة القاهرة .

وإذا كانت الفلسفة الأكاديمية قد صنفت زكى نجيب محمود على أنه ممثل الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية الإنجليزية إلا أن المثقفين على المستوى العام قد نشأوا وتفتحت عقولهم على ما سطره بأسلوب الأديب من مقالات أدبية عديدة وترجمات لكبار المفكرين والفلاسفة سواء كانوا محدثين أم من القدماء . فقد كانت مقالاته فى مجلتى الثقافة والرسالة وترجماته لمحاورات أفلاطون الأربعة وقصة الحضارة والرسالة وتاريخ الفلسفة الغربية لبرترند رسل ، كانت الزاد الوفير الذى أثرى عقول أجيال وراء أجيال من المثقفين والدارسين المتخصصين .

وحين أجال أستاذنا البصر فى فلسفة اليونان رأيناه على رغم رفضه للميتافيزيقا التى تخللت رؤيتهم يتوقف كثيراً عند معانى التحليل التى سادت عند أشهر أعلامهم .

فقد تبين فى فلسفة سقراط أولى خطوات المنهج التحليلى الذى اعتنقه وهو منهج الحوار والجدل الذى يتراجع من فكرة إلى أصولها أو الذى يكشف المضمر من المقدمات فى فكر من يجادله سقراط . وقد رأى زكى نجيب فى هذا المنهج السقراطى أوضح المناهج التى ينبغى أن تتبناها الفلسفة ، ذلك لأن الفلسفة فى رأيه لا تقف عند مستوى الظواهر الجزئية التى يتحدث عنها عامة الناس أو تجعلها العلوم المختلفة موضوعات لها إنما تحفر الفلسفة فيما وراء هذه الظواهر من مبادئ أو فروض كامنة وراءهما .

فقد رأى أن أهم ما أورثه سقراط للفلسفة حتى اليوم هو هذا المنهج الجدلى الذى ساد المحاورات السقراطية التى دونها افلاطون ففى هذه المحاورات يتعمد سقراط إلقاء الأسئلة على محاوره فيسأله ما الخير أو ما الجمال أو ما حقيقة التقوى والفجور [1] ؟ فيضرب محاوره له أمثله عديدة تنطوى على هذه المعانى لكن سقراط لا يبغى من محاوره أن يذكر له أمثلة جزئية متعددة وإنما يبغى بحواره أن يستولد المبدأ الكامن أو الغرض المتضمن الذى يفسر هذه الأمثلة المشاهدة .

---

(١) انظر محاورات أفلاطون لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٧ ونحو فلسفة علمية - مكتبة الأنجلو ، ص ١٤١ .

فسلوك الإنسان مشاهد بالعين ولكنه يغوص وراء ما يراه إلى المبدأ وكان سقراط قد انتقل في بحثه في الأخلاق من مجال العلوم الطبيعية المعتمد على مشاهدة الحواس إلى منطقة العقل ، وما البحث الفلسفي في حقيقته إلا عملية حفر ورجوع من الظواهر المشاهدة إلى المبادئ والأسس الثابتة وراء الجزئيات [1] وقد رأى زكي نجيب أن هذا المنهج السقراطي هو نفسه منهج الرياضيات ففي علوم الرياضة نحاول إثبات النتائج بإرجاعها إلى الفروض والمسلمات التي تفسرهما كما هو الحال في الهندسة الإقليدية .

كذلك استطاع د. زكي نجيب أن يحدث بواسطة هذا المنهج ثورة على منطق أرسطو في التحليلات فمنهجه في التحليل اللغوي يختلف كل الاختلاف عما سبق لأرسطو أن توصل إليه في تحليله للعبارات .

لقد كانت مهمة الفلسفة عند أرسطو هي الوصول إلي وضع تعريفات كأن يتناول كلمة ثم يحاول أن يصل إلى معناها ، أي إلى الماهية والصورة الجوهرية التي تفسرها .

غير أنه كثيرا ما تكون الكلمة اسماً زائفاً أطلق على غير مسمى فيظل الناس يتيهون في بحور من الثقافة اللفظية ويدورون في حلقات مفرغة من الشروح غير القائمة على أي أساس فجاء بمنطق التحليل اللغوي فعكس الآية حين رأى ألا نبدأ بكلمة ثم نبحث عن معنى لها بل أبدأ بصفات أو معان معينة ثم أضع لها كلمة . فتحديد ألفاظ الفلسفة كفيل بألا يدع أمامنا كلمة ليس لها مسمى تدركه الحواس بهذا تكون الفلسفة علمية [2] .

لقد عني د . زكي نجيب بالمنطق عناية خاصة فكان كتابه المنطق الوضعي من أهم الإنجازات التي كانت وما زالت من ذخائر المكتبة العربية الفلسفية وضع تصوره للمنطق منذ بداياته الأرسطية حتى عصرنا الحالي .

---

(١) نحو فلسفة علمية ، ص ١٤٢

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٤٢

وإذا كان المنطق قد ولد يونانياً وانتهى غربياً إلا أن تتبعه لمسيرة المنطق فى العالم العربى قد شغلته فيما شغله من قضايا ومشكلات خاصة بحياة الفكر العربى فى المرحلة المتأخرة من كتاباته .

وكانت له وقفات نقدية غيرت العديد من المفاهيم التى سادت فكرنا العربى لعصور عديده وقد تجلت وقفته مع تراثنا العربى فيما أودعه فى مؤلفيه « تجديد الفكر العربى » و « المعقول واللا معقول فى تراثنا الفكرى » وقد انصرفت عنايته إلى البحث فيما ساد هذا التراث من طرق عقلانية منطقية وما تناوبه من شطحات صوفية سحرية لا عقلانية .

وعنى أشد العناية بإبراز الجانب العقلانى فى هذا التراث بغية الإبقاء عليه وتجديدة ليكون أصيلاً ومعاصراً وقد رأى أن الجانب العقلانى قد ساد وتجلى فى فكر بعض الفرق والأعلام وعلى رأسهم فكر المعتزلة وعلى رأسهم الجاحظ ، وتجلى فى حماس بنى العباس فى إنشائهم لبيت الحكمة فى القرن الثالث الهجرى لنقل تراث اليونان فى الفلسفة والعلوم ، وإدخالهم لمنطق أرسطو فى الثقافة العربية ولعل الدافع الحقيقى وراء نقل تراث اليونان العقلى وحماس بنى العباس ، ذلك الحماس البالغ إنما كان فى رأيه إما لمحاربة الثقافة الفارسية القديمة المتعصبة لتراثها والتى سادت الساحة الفكرية بعد سقوط الدولة الأموية شديدة التعصب للعرب والعروبة ، وإما لمحاربة الثقافة العربية الصميمة - الأولى كان يرتكز عليها متعصبو الفرس والثانية كان يرتكز عليها المتعصبون للدولة الأموية وكلا الفريقين ذميم فى عينى الخلاقة العباسية [1] .

كانت مدرسة البصرة تعتمد على حجة العقل فى حين كانت الكوفه تعتمد على الرواية المنقولة .

فى البصرة نشأت الدراسات الأولى للنحو واللغة وفيها نشأ الاعتزال متأثراً بالسمات العقلانية وكان ذلك فى القرن الثانى الهجرى الثامن الميلادى فيها يضع

(١) المعقول واللا معقول . ص ١٠٧ و ص ١١٨ فى تراثنا الفكرى .

الخليل أول معجم للغة ويضع للشعر العربى بحوره ويرتب الحروف حسب مخارجها ويبدأ بحرف العين ويسمى معجمه العين .

البصرة إذن تلتزم ضرورات المنطق فى دراسة علمائها للغة ويتركون ما ورد على ألسنة القدماء إذا لم يتسق مع تقسيماتهم المنطقية ويضع سيبويه كتابه المشهور « الكتاب » ولكن عقلانية البصرة وصرامة منطقها فى دراسة اللغة اقتضى أن تنشأ فى الكوفة مدرسة معارضة تجعل الرواية عن السلف - لا ضرورات المنطق هى الأساس التى ترتكن إليه - الكسائى فى الكوفة يناظر سيبويه فى البصرة وربما كان هذا الإختلاف المنهجى قد جاء نتيجة اختلاف سياسى لأن أهل البصرة لم يكونوا من أهل الجزيرة العربية فكان همهم ألا يجعلوا الأسلاف العرب مقياساً بل منطق العقل الإنسانى عندهم هو المقياس - أما أهل الكوفة فمن أصول عربية وكذلك اتجهوا إلى الإعلاء من شأن السلف فى اللغة والنحو [1] .

لقد تكررت صور هذا الصراع الفكرى والجدل عند المفكرين والفلاسفة فى الحضارة العربية والإسلامية وخاصة بعد اطلاعهم على ثقافة الشعوب الأخرى وعلى رأسها ثقافة اليونان وعلى الأخص منطقها العقلانى المتمثل فى أورجانون أرسطو .

يقول د . زكى نجيب لقد كان احتفاء المفكرين والفلاسفة بمنطق أرسطو على رأس اهتماماتهم على أن الاستجابة له لم تكن واحدة عند الجميع ، فقد ثارت ثائرة فئة من المحافظين على الثقافة العربية على هذا المنطق ، الذى بنى على لغة اليونان ولها منطقها الذى هو فى نحوها وتبنى الدفاع عن منطق أرسطو عدد من مترجمى الثقافة اليونانية ومن أشهر هؤلاء المترجمين أبو البشر متى بن يونس القنائى .

ولقد أورد أبو حيان التوحيدى صورة لهذا الجدل الفكرى فى كتابه الامتاع والمؤانسة فى الليلة الثامنة صور فيها أبو وبشر متى أشهر مترجمى الثقافة اليونانية يدرسها للشباب لا يكاد يرى إلا مخموراً فى مناظرة مع أشهر مدافعى النحو العربى عالم فى اللغة - كان فى الأربعين له من الورع والوسامة ما يؤذن منذ البداية برجحان رأيه فى المناظرة هو أبو سعيد السرافى .

---

(١) المعقول واللامعقول ، ص ٦٦ ، ٩١ ، ٩٥

ولما كان لأستاذنا الدكتور زكى نجيب من دراية واسعة بعلم المنطق كما عرفته ثقافة القدماء والمحدثين وكذلك معرفته بالنحو العربى فقد لفتت نظره تلك المناظرة التى ذكرها أبو حيان التوحيدى وكان للتوحيدى عند د. زكى مكانة الأديب الفيلسوف الأثير فهو فى نظره فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة كما قال الأديب الكبير عباس محمود العقاد عن صديقه زكى نجيب .

على أية حال فقد ذكر التوحيدى أن هذه المناظرة دارت عام ٣٢٦ هـ فى مجلس الوزير بن عبد الله العارض ودعا إليها أهم المشتغلين بالحياة الثقافية لكى يناقشوا ما جد على الثقافة العربية من تراث يونانى غريب غير أن أستاذنا تخيل نفسه مشاركاً فى هذه المناظرة ومدليا بدلوه بتعقيب لم يخطر على بال الحاضرين وتبين إن الحاضرين فى هذه المناظره لم يفرقوا بين معنى النحو ومعنى المنطق لأن لكل من هذين العلمين مستوى خاص يختلف عن مستوى الآخر ، فالنحو علم خاص بقواعد اللغة يستخلص هذه القواعد مما هو كائن بالفعل وهذه القواعد خاصة بعلم النحو فى كل لغة من اللغات ويختلف باختلاف اللغات أما الصور العامة للفكر التى تصدق على اللغات جميعاً كان نقول مثلاً س هى ص وص هى ك فإن س هى ك .

إن النحو يدرس قواعد اللغة فى حين أن المنطق يدرس صورة الفكر أياً كان فهو فى مستوى أكثر تجريداً وعمومية .

وقد كانت النتيجة أن أستاذنا مال لرأى المنطقى أبى بشر متى بن يونس إذ أن مهمة الفلسفة عند زكى نجيب محمود هى تحليل العبارات والألفاظ من حيث بناؤها المنطقى لا من حيث طرائق استخدامها فى لغة معينة .

وهذا التحليل المنطقى هو تحليل للفكر من حيث صورته لا من حيث مادته وفى مقابل هذا الرأى نرى للدكتور عابد الجابرى رأياً مغايراً أخذ [1] بموقف السيرافى فى هذه المناظرة الشهيرة التى عكست الصراع بين النحاة والمناطقة وعقب بقوله أن مرافعة السيرافى كانت مرتكزة حول تأكيد المضمون المنطقى للنحو العربى وبالتالى إبطال

---

١ - نقد العقل العربى - الدار البيضاء - المغرب - طبعة أولى عام ١٩٨٦ ص ٤٦ ، ٤٧

الادعاء الذى يقول به المناطقة من أن النحو شيء والمنطق شيء آخر . ولكى يثبت أبو سعيد السيرافى الطابع المنطقى للنحو العربى واستغناء اللغة العربية عن المنطق اليونانى يطرح على خصمه عدة مسائل نحوية لا تتعلق بالألفاظ وحدها بل بما ورائها من معان وأحكام منطقية من ذلك معانى صرف الواو والتى عنى النحاة بضبطها أى معنى العطف والقسم والاستئناف والتحليل والمعية والحال ... الخ .

كذلك التى يجوز فيها استعمال أفضل التفضيل يقول إن متى لم يفهم الفرق لأنه أخذ الإضافة المنطقية وحدها فى حين أن السيرافى رجع إلى النسبة فى العربى وهى تنظر فى الماصدق ولا تكتفى بالمفهوم كما يفعل المناطقة وكان ذلك هو الفارق بينهما (١) .

على أية حال فقد عرف أسلافنا العرب فى عصر الترجمة فلسفة اليونان وإستطاعوا أن يوائموا بينها وبين عقيدتهم الدينية ، ومثلت اليونان بفلسفتها العقلانية ما يمثله لنا الغرب حالياً من تفكير عقلانى ومنهج علمى ومخترعات لا سبيل لنا لتجاهلها إذا كنا نريد أن نعيش هذا العصر .

غير أن الدعوة للأخذ عن الغرب وإغلاق النوافذ على كل ما يمت للماضى من صلات لم تكن فى يوم من الأيام مما يدعم شخصيتنا العربية فالمشكلة الأساسية التى ظلت تشغل زكى نجيب محمود هى البحث عن صيغة تجعل العربى معاصراً بمعنى أن نحافظ فى نفس الوقت على ما كان فى التراث من قيم إيجابيه ، وأولها قيمة العقل الذى أخذ به علماء الإسلام وفلاسفتهم ذلك العقل الذى توهج معهم فى حل ما عرض لهم من مشكلات فى الحياة أو على المستوى النظرى وقد رأى أن أهم من أخذ بهذا المنهج العقلانى فرقة المعتزلة والجاحظ وإخوان الصفا ومنهم أيضاً علماء النحو واللغة أمثال عبد القاهر الجرجانى وابن جنى فى استدلالاتهم وتحليلاتهم للغة والمعنى شأنهم فى ذلك لا يقل عن شأن أكبر فلاسفة التحليل المنطقى المعاصر مثل برتراند رسل .

---

(١) نقد العقل العربى – ص ٧٢

لذلك فقد انتهى أستاذنا إلى القول بأن الشعوب المختلفة إنما تتميز عن بعضها بالروح التى تسودها بحيث يكون لكل شعب أو لكل عصر ما يجعل له الأولوية من الوسائل الإدراكية ، فمنها ما يعول على تجربة الحواس كالشعب الإنجليزى كما نراه فى فلاسفته ، ومنها ما يعول على استدلالات العقل القائمة على مقدمات وفروض ومنها ما يجعل الأولوية للإدراك الحدسى كالذى نراه فى ثقافات الشرق الأقصى .

وإذا كانت ثقافة الوجدان قد غلبت على تراث الشرق الأقصى من هند وصين وغلبت ثقافة العقل فلسفة وعلماً على تراث أوربا من يونانها فنازلاً إلى يومنا هذا ، فقد كان فى شرقنا العربى هذا الجمع المتزن بين عقل ووجدان . لقد تمثلت ثقافتنا العربية فلسفة أرسطو بكل ما فيها من عقل بنفس القوة التى تمثلت بها صوفية أفلوطين واستطاعت أن تمزج النظرتين في نظرة واحدة .

فإذا أثبت تاريخنا هذه القدرة على الجمع بين العقل والوجدان أو بمعنى آخر بين العلم والفلسفة والشريعة والدين فقد تم وضع الأساس لما نريده اليوم من ثقافة معاصرة يتوازن فيها العلم الغربى وتكنولوجيته والقيم الأخلاقية والدينية المستمدة من تراثنا أو بعبارة أخرى تتحقق المعاصرة والأصالة وهى الصيغة والقضية التى كانت محور اهتمامه فى الفترة الأخيرة من حياته الفكرية .

لقد ترتب على منهج التحليل المنطقى للغة أن أخذ د. زكى نجيب بما أخذت به الفلسفة الوضعية المنطقية من معيار للتحقق في العلوم المختلفة . ففى العلوم الطبيعية التى تتخذ موضوعاً لها موجودات العالم الطبيعى يكون المعيار هو مطابقة العبارات للواقع أما فى العلوم الرياضية فيكون المعيار هو اتساق النتائج مع المقدمات .

وعلى هذا النحو أمكن له أن يسلط سلاح التحليل على كل فلسفة ميتافيزيقية تدور حول مطلقات لا يمكن تطبيق معيار الصدق والخطأ إذ لا مدلول يمكن التحقق من صدقه أو خطأه وكانت الأفلاطونيه والهيجلية من أكثر الفلسفات الميتافيزيقية تعرضاً لهجومه .

ولنأخذ مثالاً لذلك المثالية الأفلاطونية حين أفردت لقيم الخير والجمال وجوداً مفارقاً فى عالم المثل .

لقد تساءل أفلاطون عن الجمال وكيف توصف به الأشياء الجميلة من طبيعة ومن شعر ومن موسيقى وانتهى إلى القول بوجود مثال للجمال تشارك فيه هذه الأشياء والمثال عند أفلاطون له وجود ثابت خالد مستقل فى عالم المثل .

يقول د . زكى نجيب ، ولكننا فى الحقيقة لا ندرى كيف يكون لمثل هذا الكلام معنى ؟ أولا ليس هناك من الأسماء ما يدل على موجودات فعلية إلا أسماء الأعلام وأى كلمة كلية مثل إنسان هى فى حد ذاتها رمز ناقص لا يرمز إلى شىء محدد إلى أن يعرف الفرد الجزئى الذى يتصف بمجموعة الصفات التى تدل عليها هذه الكلمة .

وكذلك نقول في كلمة (جمال) فهى ليس كلمة واحدة كما يبدو ، ولكنها مجموعة من صفات لا يكون لها مدلول فعلى إلا إذا وقفنا على الفرد الجزئى الذى تتمثل فيه تلك الصفات أى أن هذه الكلمة فى حقيقة تحليلها ليست أسماً لشىء محدد معين .

وحتى لو فرضنا أن كلمة جمال اسم لفكرة معينة نراها متمثلة في كل الأشياء التى نقول عنها أنها جميلة فنحن لا نسأل ما هذه الفكرة الواحدة التى تكون فى الشفق وتكون فى قصيدة الشعر فى آن واحد ؟ فلئن كان جمال الشفق فى لونه فليس لقصيدة الشعر لون وإذا كان جمال القصيدة فى صورها أو فى لفظها الموزون فليس للشفق صور ولا لفظ موزون منظم ، قل ما شئت فى العنصر الذى تراه مصدر الجمال فى شىء ما تجد أن هذا العنصر غائب فى أشياء أخرى مما تصفه بالجمال .

إن كلمة جميل وما يدور مدارها من كلمات لا تشير إلى شىء قائم فى عالم الأشياء الخارجية بل تشير إلى حالة نفسية يحسها قائلها فليس فى الشفق الجميل إلا سحاب مصبوغ بألوان يمكن تحديدها بأطوال موجاتها الضوئية وإنما الجمال فيما هو من

نفس رائيها وكلمة جميل دالة على حالة ذاتية عند فرد معين وليس ثمة تناقض بين شخصين يقفا أمام الشفق الواحد ويقول أحدهما أنه جميل بينما يقول الآخر إنه خال من الجمال [١] .

وعلى رغم ما أثاره معارضوه من معارك قامت على عدم الفهم وما نسبوه إليه من أنه يلغى وجود القيم إلا أن اقتناعه بصدق رؤيته لم يدفعه إلى التردد فى تفسيره ولا يلغى القيم من الحياة الإنسانية بل يفسرها التفسير العقلانى فهو القائل إن الحياة بلا قيم كسفينة بلا ربان يوجهها غير أن وجودها ليس من باب وجود الملح فى مياه البحار ولا وجود الأكسجين فى الهواء وجودها متوقف على انفعال الذات الإنسانية .

ولقد كانت عقلانيته وواقعيته هى الأساس لنقده للفكر الفلسفى على مدى العصور وللمثالية اليونانية على وجه الخصوص وهو ما لم تستوعبه ثقافة جيله ولا رجال عصره .

لقد كان فكره إشراقة على الغد .

(١) نحو فلسفة علمية ص ١٠٨

(٢)

المنهج العلمي

يمنى طريف الخولي(*)

المدخل إلى عالم زكي نجيب : زماننا زمان المنهج العلمي

انسابت أمواه العلم الدافقة في سائر مناهل الحضارة الحديثة ، وترك بصماته الدامغة على شتى وجوهها ، حتى أبعدها آفاقا عن مراميه ، كالفن التشكيلي مثلا . فهل تخفى عن الأعين علاقة ما بين تنامى بحوث الفيزياء في الضوء إبان القرن الثامن عشر وبين دأب الفنانين آنذاك على التلاعب بالأضواء في رسومهم الزيتية وتسخير الظل والنور لإبراز الأشياء - فيما يعرف بالمصطلح الإيطالي «الكيار وسكورو» ، ثم بين اختراع آلة للتصوير في ثوان - وبين ترعرع - اتجاهات الفن السيريالي والتجريدي والتكعيبي ، فضلا عن نشأة السينما لتعد الفن السابع .

ولما كانت الفلسفة تجريدا وتجسيدا لروح عصرها فقد انعكس هذا عليها وتدفقت في شرايينها دماء العلم . وكيف لا ؟ وهي أقرب الأقربين إليه ، ورفيقته في سعي الإنسان الدؤوب نحو العرفان واستكناه المجهول وفض مغاليق هذا الكون بما فيه ومن فيه ، ثم ما قبله ومابعده أو ما وراءه ... ويندر أن نلقى فيلسوفا معاصرا لم ينشغل بالعلم من زاوية ما .

ولم يعد من الممكن بحال تفهم أي اتجاه من اتجاهات الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، بغير أن يتم هذا في ضوء جدلية العلاقة بينه وبين العلم . ينطبق هذا على أكثرها ولاء للعلم ، كما التطورية والتحليلية .... وعلى أكثرها تطرفا في العداء للعلم والرفض لمناهجه ، كالرومانتيكية والبرجسونية والوجودية والشخصانية هذه الاتجاهات التي شهدت انحسارا وتراجعا ملحوظا في العقدين الأخيرين . وكما يقال دائما - ومثلا - حلت البنيوية محل الوجودية في السيطرة على أجواء الثقافة الفرنسية ، والبنيوية

(*) أستاذ مساعد فلسفة العلوم ومناهج البحث بكلية الآداب جامعة القاهرة .

شأنها شأن التيارات الكبرى في فلسفة القرن العشرين : الماركسية والظاهراتية والبرجماتية والتحليلية ... تيارات أصدق نعت تنعت به هو أنها فلسفات علمية . بمعنى أنها جميعا شأنها شأن العلم أفكار منصبه على الواقع ، وشيجة الاتصال بفرائده ، لا تنفصم البته عنه ولا قبل لها بالتحليق في سرمد الفلسفات المثالية العتيقة . وأيضاً بمعنى أنها أسلوب للبحث ومنهج للتفكير أكثر منها بناءً مهيباً من الحقائق المطلقة . وقد يتخذ المذهب الفلسفي المعاصر خطوة أبعد نحو الروح العلمية ، كأن يتسم بالعقلانية التجريبية - صلب العلم وآية منهجه أو بالطابع التعاوني الجمعي - معلم النشاط العلمي وممارسات منهجه - كما فعلت التحليلية .

ويبلغ المد العلمي في جوانح الفكر الفلسفي ذراه حتى نجد فلسفة العلوم أهم بؤر النشاط الفلسفي المعاصره وهي تحاول الوقوف على منطق النسق العلمي وبنية قوانينه ، وتحليل مفاهيمه ، تعنى بالهيكل والإطار والمسار ، طبيعة هذا المسار وخصائصه المميزة ، بالطريق والطريقة والنظام والأسلوب والوتيرة .... على الإجمال بالمنهج . ففلسفة العلوم في نهاية الأمر صياغة لروح العلم عن طريق بلورة طبائع منهجه .

فما هو المنهج العلمي ؟

المنهج في اللغة هو الطريق الواضح المستقيم الذي يفضي بصحيح السير فيه إلى غاية مقصودة والمنهج العلمي إذن هو طريق العلماء أثناء سيرهم في بحوثهم وصولا إلى الكشف والنظرية هو صلب طريقهم من التساؤلات إلى الإجابات ، من المشكلات إلى حلولها إنه في أحدث صياغة لتعريفه : المبادئ التي نجردها من الممارسات العملية لأولئك الذين عملوا بنجاح في عملية اكتساب المعرفة العلمية . وهذا التجريد ليس مجرد وصف لمسلك العلماء ، بل يتضمن تقيما للمغزى الذي يدل عليه هذا المسلك[1].

ومهما تمخضت مسالك العلماء في النهاية - أو في تطبيقها عن إنجازات تلغي الزمان والمكان ، كالسفر بسرعة الصوت والتواصل بسرعة الضوء ، وغزو الفضاء والذرة ، وتحويل مجاري الأنهار واخضرار الصحاري ، مقاومة الأمراض ومداواة العاهات الجسدية والنفسية والاجتماعية مهما تحققت إعجازات تتضاءل بجوارها معجزات الأساطير ، سيظل المغزى الأعظم لمسلك العلماء هو أنه تجسيد لطرائق

1- Peter Caws, Scientific Method, In : Encyclopedia of Philosophy, Macmilla, New York, 1972, Vol. 7, P. 340.

التفكير السديدة المثمرة ، للعقل حين يرسم سبلا موجهة ناجحة ، حين ينطلق بمجمل طاقاته وقدراته أقصى انطلاقة فى محاولاته الجسورة لوضع الفروض العلمية ، لكنها دونا عن كل انطلاقات العقل ملتزمة بالواقع بما تنبئ به التجربة لتتعدل الفروض أو تقبل أو تلغى وفقا له . منهج العلم التجريبى ينصت لشهادة الحواس ومعطيات الوقائع ، فتعين موضع الخطأ والكذب فى الفرض حين يتعارض معها ، يتم تصحيحه والبحث عن فرض جديد متلاف لذلك الخطأ يعرض بدوره على محكمة التجريب ، ويتم تعديله بفرض جديد ...... وهكذا دواليك فى متوالية لتقدم لا يتوقف أبدا . حتى ليكاد يكون البحث العلمى هو التمثيل العينى لمقولة التقدم ، كفاعلية مستمرة تحمل فى صلب ذاتها عوامل تناميها المتواصل دوماً .

كل إجابة يتوصل إليها العلم تطرح تساؤلات أبعد ، فيؤدى كل تقدم إلى تقدم أعلى . ومهما علونا فى مدارج التقدم لن تغلق المعامل أبوابها ولن ينتهى البحث العلمى أبداً ، بل يزداد حمية ونشاطا فى سعيه الدؤوب المتخطى دوماً لحاضره مغيراً إياه . فليس العلم بناء مشيداً من حقائق قاطعة ، بل هو نسق من فروض ناجحة كل يوم فروض أنجح من سابقتها أجدر ، وأقدر على الوصف والتفسير والتنبؤ والسيطرة . كل يوم جديد يتلافى أخطاء وقصورات القديم ، فيلغيه أو على الأقل يستوعبه ويتجاوزه ، ويقطع فى طريق التقدم خطوة أبعد منه ، فى صيرورة - تغير مستمر إلى الأقرب من الصدق ، الأفضل والأقدر فى خضم هذه الحركية التقدمية الجبارة ينتصب مارد المنهج العلمى بوصفه الثابت الديناميكى إن جاز التعبير أو القوة المثمرة الولود لكل ما يترى من تغيرات .

فى أعطاف هذا المارد تقوم وقائع التجريب بدور ناقد لا يعرف الرحمة حين تعيينه لمواضع الخطأ ، دور الفيصل والفاروق بين الصدق والكذب ، القاضى الحاكم ذى الحكم الموجب النفاذ . إنها مسئولية عسيرة أمام الواقع والوقائع لا يقوى على الاضطلاع بها إلا المنهج العلمى . فهو التآزر الجميل المثمر الخصيب بين العقل والتجريب الفهم والحواس ، اليد والدماغ ، الفكر والواقع ، إنه العقلانية التجريبية .

هكذا يستقى المنهج العلمى أرومته من قلب معامل العلماء ومعترك كفاحهم

الضارى والنبيل لكنه ينصب فى قلب البناء الحضارى ، ليس البتة كتقنية خاصة بذوى الاحتراف ، بل كبلورة للتفكير المثمر الملتزم بالواقع والوقائع ، لتعقيل السير نحو الهدف . وكل لحظة من لحظات زماننا الظافر ببلورة المنهج العلمى - بفضل فلاسفته الذين يصوغون طرائق التفكير السديد - تشهد بتصديق مستديم على أن هذا المنهج أنجح وسيلة امتلكها الإنسان للسيطرة على واقعه ، إنه السبيل إلى الظفر المبين فى خضم عالم الواقع ومشكلاته .

وفى رحاب الأستاذ المعلم

ويُصدّق الدكتور زكى نجيب محمود - الأستاذ المعلم - بدوره على هذا ، مُقراً بأن طابع عصرنا الفكرى هو العلم التجريبى وما يستتبعه من مناهج البحث والنظر[1] وأن الفيلسوف الذى ينفض يديه من تيارات عصره إنما هو متمرد لا يفيد أحداً بعصيانه ، وتيار العصر هو بغير شك تيار العلوم الطبيعية التجريبية[2] . فيقول : "أنا مؤمن بالعلم كافر بهذا اللغو الذى لا يجدى على الناس ولا على أصحابه شيئاً . وعندى أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية بقدر يكثر أو يقل بمقدار ماتأخذ بنصيب من العلم ومنهجه[3] . إن زماننا زمان المنهج العلمى ، وأستاذنا أستاذ المنهج العلمى ، اتخذه مجال وموضوع تخصصه الأكاديمى ، وأساس ومضمون رسالته الحضارية .

فكان المنهج العلمى عمله فى الجامعة ، تدريساً وتأليفاً لأول كتاب عربى مقنن فى فلسفة العلوم ومناهجها وهو الجزء الثانى من (المنطق الوضعى) ليحمل الأسس المنهجية الجديدة للتفكير العلمى فى العلوم الطبيعية والاجتماعية على السواء . وإذا كان من زاوية الوضعية المنطقية فإنه على أية حال "تمهيد لترسيخ المنهج العلمى فى رؤوس الدارسين[4] ، واضعا نصب عينيه دور المنهج : الذى أوضحناه آنفا - فى خلق قصة العلم المثيرة والمستمرة ، فيقول مُجسداً إياها : "إذا كانت مجموعة الحقائق

---

(١) د. زكى نجيب محمود ، قصة عقل ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص٧٥
(٢) د. زكى نجيب محمود ، قشور ولباب ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٨١ ، ص١٥٤
(٣) د. زكى نجيب محمود ، المنطق الوضعى ، مكتبة الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٥١ ، ص ز .
(٤) د. زكى نجيب محمود ، قصة عقل ، ص ١٠٥

العلمية التي يحفظها أبناؤنا في المدارس والجامعات ، بمثابة قطع من نفائس المعادن . فإن المنهج الذى أوصلنا إلى تلك النفائس ، هو بمثابة المنجم الذى نظل نستخرج منه النفائس بعد النفائس"(١) .

يقول هذا فى مقال بعنوان "ينقصنا منهج العلم" موضحا فيه خطورة أن تغيب عنا التفرقة بين حصائل العلوم التى يحصلها دارسو العلم ، وبين المنهج الذى استطاع به الإنسان أن يصل إلى تلك الحصائل ، فيخرج بها الدارس دون أن يصبح المنهج العلمى طريقا ينتهجه فى حياته العملية . "وفى هذا الانفصام العجيب المعيب بين العلم ومنهجه يكمن الداء الذى تولدت منه ضروب من الأورام الخبيثة فى حياتنا العقلية - أو قل حياتنا اللاعقلية فكان لنا ما كان من بطء شديد فى حركة التقدم مع حضارة عصرنا فى ركضها السريع"(٢) .

إن المنهج العلمى - كما قدمنا - ليس مجرد تقنية خاصة بذوى الاحتراف ، بل أنجح - وسيلة للتعامل مع الواقع . وافتقاد حضارتنا للمنهج العلمى - كقانون التفكير العملى السليم هو ما جعل زكى نجيب يؤكد دائما تشككه فى مسايرتنا لروح عصرنا ، رغم دنيانا التى امتلأت بعلوم العصر وأجهزته ومكناته ، فذلك كله قشرة على السطح نقلناها ولم تمس منا اللباب(٣) .

ومازال يتحكم فى حضارتنا طابعها الشعرى الوجدانى العاطفى الأقرب إلى اللاعقلانية فحتى العالم المحترف لا يتشرب بأصول التفكير العملى ، فيخرج من معمله مودعاً المنهج العلمى ، وإذا حدثته عنه وعن ضرورة الركون إلى العقل الذى هو أداة العلوم لأنه مأمون الجانب فى ضوابطه وحساباته كلما هممنا بعمل نؤديه ، يشيح بوجهه لأن العقل عنده مكانه بين جدران المعمل لا يتجاوزها(٤) "إلا أن مضجع العلم الجاد خشن تحت جلودنا(٥) .

---

(١) د. زكى نجيب محمود ، أفكار ومواقف ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٣ . ص. ٢١
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٠٨ - ٢٠٩
(٣) د. زكى نجيب محمود ، ثقافتنا فى مواجهة العصر ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٧٦ . ص ١١٠
(٤) د. زكى نجيب محمود ، نافذة على فلسفة العصر ، كتاب العربى الكويت ، أبريل ١٩٩٠ ، ص ١٤٩
(٥) المرجع السابق ، ص ١٤٠

وهاهنا نلاحظ كيف تكتسب قضية المنهج العلمى فى فلسفة زكى نجيب خطورتها لأنه يتخذها منطلقا وأساسا وعماداً ومضموناً لرسالة حضارية شاملة . فأصبح المنهج العلمى هو المدخل لعالم زكى نجيب ، هو نقطة البدء وأيضاً الهدف المنشود ، وبطبيعة الحال - أو بطبيعة المنهج - عين الطريق المرسوم .

أجل عالم زكى نجيب محمود - بل عوالمه متعددة الساحات مترامية الآفاق ، تجول فيها إسهامات ثقافية شتى . فهو يروى قصة الفلسفة وقصة الأدب بل وفصول من قصة الحضارة ، يترجم محاورات لافلاطون وغيرها ، يقف مع الشعراء وينظر للفن بنظرية نقدية متكاملة ، يتعرض للسياسة ، ويعطى دروسا فى المنطق وفى المنهج ، يبدع أيما إبداع فى فن المقال الأدبى يغوص فى أعماق المجتمع مشخصا لأدوائه وباحثا عن الصالح العام ، ثم يخاطب الإنسان الفرد معاليا شأن فرديته الحرة الكريمة ، لا يُشق له غبار فى خوض غمار الحضارة الغربية ، ويصح العزم منه على اقتحام أعماق التراث ، ثم يتكرس للتوفيق بين هذا ، وذلك .... أجل هذا صحيح بالطبع ، ويصح أيضاً أن فلسفته تكشف عن ثنائية محورية :[1] الفكر والأدب ، الفلسفة والفن ، العقل والوجدان ، الأصالة والمعاصرة .... قصة نفس وقصة عقل .. أجل .. أجل ، لكن المنهج العلمى هو المدخل ، هو الفكرة المفتاح ، هو الإطار الضام لكل هذا الثراء والتعدد والتنوع ، فى شخصية متماسكة واضحة المعالم . ولا يفهم أى طرف من أطراف فلسفة زكى نجيب إلا فى ضوء انضوائه تحت منظومة قضية المنهج العلمى : فهل من الضرورى أن يتوحد الطرف المعنى بقضية المنهج أو يقف كآخر له ثم يأتلف معه فى المركب الحضارى الشامل ، الذى يجب وأن يتأتى فى النهاية محكوما بالمنهج العلمى - آية التعقيل ، من حيث هو مركب متعين فى الواقع يتعامل معه بالضرورة ؟

هاهنا فى قلب خزائن المنهج العلمى نجد مسرح دور البطولة الحضارى الذى نيط بزكى نجيب محمود ، نجد فحوى رسالة الأستاذ المعلم وفيحاءها ، نجد نظم عقائدها .

رسالة الأستاذ المعلم : أن يقتحم المنهج العلمى ثقافتنا

هكذا تقدم الأستاذ المعلم حاملا لواء رسالة المنهج العلمى فى العصر العلمى ، من حيث تواصل حضارتنا المتعثر به ، مضطلعا بعمل جليل وعسير هو به الجدير . فقد

(١) راجع : د. إمام عبد الفتاح إمام ، الثنائية الفلسفية عند زكى نجيب محمود ، عالم الفكر ، المجلد العشرون - العدد الرابع ، ١٩٩٠ ، ص ٩٥ : ١٥٠ .

أوتى القدرة على الإحاطة بأعقد القضايا - كالتى يشتجر بها المنهج العلمى - والنفاذ إلى جوهر أعمق المشكلات وأكثرها تشابكا - من قبيل إشكاليات الثقافة أو الحضارة ، مسلحا بثراء العرفان - بكلا الجانبين - المتدفق فى قلب بديهة حاضرة وعقلية أستاذية شديدة التوقد آية فى النظامية والمنهجية ، ووضوح الرؤية حين التمثل ... ووضوح العرض حين التمثيل .... إذا توج هذا بأسلوب سلس اخاذ ، مطواع ليراعه المشذب المثقب المثقف - بكلا المعنيين للثقافة قديمة وحديثة[1] .

حياته كآفاق عقلية - تكاد تستوعب القرن العشرين إلا قليلا ، وكذا مرامى إسهامه وعطائه ، بالعطاء الطويل العريض العميق والجهد الرصين الدؤوب الذى لا يكل ولا ينى أبداً ، وغزارة الإنتاج التى نيفت على خمسين كتابا ، أصبح الأستاذ المعلم - بلا جدال ولن يختلف اثنان على هذا - أهم شخصية فلسفية ثقافية أنجبتها الحضارة العربية فى القرن العشرين ، متميزة بمعالم هذا القرن ، أو بالأحرى مميزة لها فى ثقافتنا . فالمَعْلَم فى كلا القطبين - الأستاذ والقرن العشرين - هو المنهج العلمى . وحق القول أن زكى نجيب يمثل بؤرة - استقطاب الثقافة العربية لأبعاد المنهج العلمى ، ليحتل كل هذه الأهمية فى بنيتها ويتصدر الطليعة من مثقفيها ومفكريها .

تصدر الطليعة فيها لأنه - كما رأينا - مهموم هماً عميقاً بافتقادها لأصوليات المنهج العلمى واستعرأوار هذا الهم لما أتيحت له معايشة الحضارة الغربية ، حين شد رحاله - للحصول على الدكتوراه - من ألمع معاقل التقدم فيها ، من لندن . وكان أواسط الأربعينات التى قضاها فى انجلترا دارسا مرحلة استيقظ فيها وعية حادا فى عدة اتجاهات أولها احترام قيمة وكرامة الإنسان ، أيا كانت طبقته وعمله ، وثانيها .. أن سر تخلفنا كامن فى المنهج . فبينما يتميز - العالم المتقدم باصطناعه للمنهج التجريبى فى كشفه للجديد - أولا - وفى معالجته لما يعترض حياته من مشكلات - ثانيا - كنا نحن فى مصر ، ومازلنا حتى اليوم إلى حد كبير نصطنع منهج القرن

---

(١) (الثقافة) قبل الإسلام تعنى رمح المحارب الذى تطلب له قناة مثقفة أى مسواه مقومة مستقيمة بعد الدعوة الإسلامية قفز معنى الثقافة على يد الجاحظ ليعنى تسوية الفكر فيصبح بفطنته وذكائه قادرا على حل مشكلات الحياة (من قصة عقل ص ٨٠ ، ٨١) .

الوسطى الذى هو الارتكاز على ما ورد فى الكتب القديمة فى استخراج أحكامنا على الأشخاص والأشياء والمواقف ، وفى طريقة معالجتنا لمشكلاتنا أو فى معالجة الكثير منها . وهى كما نرى فرق كبير فى المنهج ، يؤدى إلى تقدم من تقدم وتخلف من تخلف ....[1] .

ويقول فى تجديده الفكر العربى .. نهضت أوربا نهضتها المعروفة التى كان من نتائجها هذا التقدم العلمى العجيب الذى ننعم اليوم بثمراته ونشقى . أفتدرى ماذا كان المفتاح الذى أداره الناس فإذا الأرض غير الأرض والسماء غير السماء ؟ هو أن استبدلوا منهجا - بمنهج وفى المنهج العلمى الجديد كمن السر كله والقوة كلها - وكمنت أيضاً الرسالة التى نذر لها زكى نجيب غاية جهده ، حتى صح تلخيصها فى : (أن يقتحم المنهج العلمى حضارتنا) .

ولكن الرسالة أو المهمة أو الإشكالية الحضارية فى فلسفة وفكر زكى نجيب محمود معروفة باسم آخر شاع وذاع وتردد كثيرا ، وهو (الأصالة والمعاصرة) فماذا عن هذا ؟

فى الأصالة والمعاصرة .. المنهج العلمى هو المعاصرة :

الأصالة والمعاصرة هى المشكلة الأم والتى تؤطر ملحمتنا الحضارية فى صراعنا مع الحداثة طوال القرنين الماضيين ، وهى البؤرة التى تستقطب كل أبعاد جهودنا التحديثية فى الفكر والواقع على السواء . وعلى الرغم من هذه الخطورة والشمولية لمشكلة الأصالة والمعاصرة من ناحية ، ومن الناحية الأخرى على الرغم من أن طرح زكى نجيب محمود لها ينطوى على تبسيط وتقليص يصعب قبوله كما سنرى . على الرغم من هذا وذاك كان الأستاذ المعلم هو الذى فرضها بقوة على مسرح احتراف الفلسفة العربية ، فيما تمخض فى العقدين الأخيرين عن مشاريع ناضجة تعمر أرجاء الفكر العربى المعاصر قيود الاحتراف وحدوده وأصولياته هى التى جعلت الفلسفة العربية تنتظر رائداً بحجم زكى نجيب وجبروت تأثيره ، لتحيط بمتاهات إشكالية الأصالة والمعاصرة .

---

(١) د. زكى نجيب محمود ، قصة عقل ، ص ٤٦ ، ٤٧

(١٣) د. زكى نجيب محمود ، تجديد الفكر العربى ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٧٣ ، ص ٢٣

فكيف كان اشتباكه بها - بمشكلة الأصالة والمعاصرة ؟ كيف بدأ ؟ وإلى ماذا انتهى ؟

لم تكن قد أتيحت لزكى نجيب محمود فرصة طويلة الأمد ، تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربى على مهل . فهو واحد من ألوف المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوربى - قديم أو جديد حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنسانى الذى لا فكر سواه ، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه ...[1] . وفى عام ١٩٦٨ سافر إلى الكويت أستاذا بقسم الفلسفة بجامعتها لمدة خمس سنوات ، حتى عام ١٩٧٣ . فأتيح له الفراغ وأتيحت له مكتبة عربية يقضى فيها بعض ساعات النهار فطفق فى بضعة أعوام .. لا تزيد على السبعة أو الثمانية يزدرد تراث آبائه ازدراد العجلان ...[2] . ولما تلاقحت عوامل الحضارة الغربية بأصوليات التراث العربى صيغت نهائيا الإشكالية الحضارية تحت عنوان (الأصالة والمعاصرة) . وتدفقت فيوض أعمال زكى نجيب صوبها .

كانت قد بدأت (بالشرق الفنان - ١٩٦٠) ولا ننسى (جابر بن حيان ١٩٦٢) - ثم تلاه بحوالى عشرين كتابا فى هذا الموضوع ، وعلى وجه الخصوص ثالوثه الأكبر : (تجديد الفكر العربى - ١٩٧١) والمعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى - ١٩٧٢) و(ثقافتنا فى مواجهة العصر - ١٩٧٦) .

حيث نجد منطوق الإشكالية كالآتى : ... كيف السبيل إلى ثقافة نعيشها اليوم ، بحيث تجتمع فيها ثقافتنا الموروثة مع ثقافة هذا العصر الذى نحياه ، شريطة ألا يأتى هذا الاجتماع بين الثقافتين تجاورا بين متنافرين ، بل يأتى تضافرا تنسج خيوط الموروث مع خيوط العصر نسج اللحمة والسدى ....[3] .

فانطلق زكى نجيب فى البحث عن نقاط للالتقاء بين التراث والعصر ، وتقدم بحل أوجز صياغة له كالآتى : ... ما يميز هذا العصر هو العلم وتقنياته ، هذا أمر لم يعد محلا لاختلاف . فإذا صببنا هذا المضمون العلمى بميزاته فى وعاءين من عندنا كانت

---

(١) السابق ، ص ٩

(٢) السابق ، ص ٦

(٣) د. زكى نجيب محمود ، المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ، ودار الشروق ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٧

لنا النتيجة التى نريد : أما الوعاء الأول فهو اللغة ، فانقل إلى اللغة العربية نتاج الفكر العصرى كما هو ، يصبح هذا النتاج عربى القسمات والملامح . وأما الوعاء الثانى فهو قواعد السلوك من تشريع وعرف ، على شرط ألا تتعارض هذه القواعد مع ما تقتضيه علوم العصر على اختلافها ، فإن تعارضتا وجب الابقاء على علوم العصر وحذف ما تعارض معها من قواعد السلوك . وإنى على يقين بأن الأنماط السلوكية الإقليمية المحايدة بالنسبة لأحكام العلم كافية وحدها بأن تصون للأمة مميزات تميزها عن سواها . وبهذا فيما اتصور - نساير عصرنا بالفكر العلمى ، ونميز أنفسنا باللغة وبهذه الأنماط السلوكية التى ننفرد بها ....[1] .

وينتهى زكى نجيب فى حل مشكلة الأصالة والمعاصرة إلى الصيغة التى تجمع العقل والوجدان . فنأخذ من الحضارة الغربية المعاصرة آية العقل فيها ، أى منهج العلم ونسقه وتقاناته ، ونبقى من تراثنا على ما يصون هويتنا من عوامل الوجدان كالدين والأخلاق واللغة والفن . وسار زكى نجيب فى هذا إلى نهاية الشوط ، حتى دعا إلى الحرص على تربية تربى الفرد على هذه الثنائية . بحيث لا نملك إلا أن نسأل الأستاذ : فيما إذن كان ملامه على العالم حين يترك المنهج بين جدران معمله ، لائذا بالوجدان فى غير عمله العلمى ؟ ونسأله أيضا : هل الوجدان أن حكر علينا مميزلنا ؟ وهل العقل حكر على الغرب مميز له ؟!! ويرتد هذا إلى أطروحة كتاب «الشرق الفنان» ، ألاوهى : الشخصية الحضارية فى الشرق الأقصى فنية صوفية الطابع ، والشخصية الحضارية فى الغرب عقلانية علمية الطابع ، الشرق الأوسط يمثل الوسط الذهبى الذى يمكنه أن يجمع خير ما فى الطرفين . هل يمكن قبول مثل هذه التقسيمات لا سيما بعد التطورات الأخيرة المذهلة للشرق الأقصى ؟

والحق إن سؤالنا للأستاذ المعلم أبعد مراحاً . فبديهى أن مقالنا هذا يصادر على الخطورة البالغة للمنهج العلمى وأبعاده الحضارية ... لكن هل تقبل مشكلة الأصالة والمعاصرة مثل هذا التقليص لحدود المنهج العلمى فحسب ، وهى قضية أمة وتاريخ وصراع حضارات .

من حيث الأصالة ، نحن أمة تمثل منظومة متميزة متواترة من القيم باقية ابداً ، لأننا الأمة الوحيدة فى العالم التى تتحدث نفس لغة تراثها وكتابها المقدس . وليست

---

(١) د. زكى نجيب محمود ، هذا العصر وثقافته ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ٨.

اللغة - كما أثبتت الفلسفة التحليلية المعاصرة التى ينتصر لها زكى نجيب أيما انتصار .. ليست اللغة قالباً أو وعاءً يملأ بالفكر مثلما نملأ السلة بالفاكهة ، اللغة هى ذاتها نسيج الفكر وطرح الأستاذ المعلم للإشكالية لم يغفل هذا إن لم يؤكده .

هذه الأصالة شاخصة ماثلة دائماً ، لكن بعد أن تسنمت الذرى فى القرون الهجرية الأوائل لتخلف تراثنا الذاخر اعتراها فيما بعد الوهن والذبول فى سبات ليل طويل خرجت فيه من دورة التاريخ حتى كان اصطدامها مع الحداثة على صوت مدافع الحملة الفرنسية فكان منعطف الحضارة العربية فى اتجاه التحديث كمحصلة للصدمة الحضارية والاحتكاك مع الغرب الذى يجسد قيم المعاصرة . فالغرب نور ونار . نور لأنه المتقدم العقلانى العلمى المستنير صاحب الحضارة الحديثة والصناعة والمدنية والتعليم والخدمات الصحية وسائر حقوق المواطن وحرياته .. إلى آخر خطوط الحداثة التى لا مندوحة عن اتباعها للحاق بركاب العصر .. فكيف نتبعها دون الخضوع للغرب الذى هو نار .. استغلالى انتهازى عنصرى ، استعمارى ما أتانا وما رآنا إلا كموضوع للانتهاب واستباحة الأرض والعرض والحيلولة دون شق أجواز المستقبل كى يؤمن لمصانعه العملاقة مصادر المواد الخام والنفط والأسواق الواسعة لمنتجاتها حتى كان البلاغ المبين بتأسيس دولة اسرائيل واستمرار دعمها وتأييد بلا حدو د إلى آخر الزمان .

كان الغرب بهذا و ذاك ، بوجهيه أو قطبيه السالب والموجب ، بناره ونوره يؤجج فينا آوار نشدان الذات وتحقيق الهوية ، فيما تلاقى فى أتون مشكلة الأصالة والمعاصرة .

ونلاحظ أن المعاصرة فى أحد و جوهها مشكلة جدلية العلاقة بين الأنا والآخر الغربى . وفى هذا تتجلى عقلانية الأستاذ المعلم ، فوعيه الحاد بالاستعمار والأرق الذى أمضه بجريمة قيام إسرائيل ، وقد شهد وقائعها عن كتب إبان دراسته فى لندن ، لم يدفعه هذا إلى الإحجاف الذى يأتى على الأخضر واليابس فى الموقف من الغرب . وظل رجل الغرب خصوصاً فى العلم الطبيعى وكرامة وحقوق المواطن محتفظاً فى عينى الأستاذ المعلم أو فى فكره باخضراره اليانع . وهل ينكر هذا الأخضرار إلا الأعشى ؟ وللأسف انتهى هذا إلى توفيقية بين الأصالة والمعاصرة هى بالأخرى تلفيقية .

هل كان هذا محصلة لتبسيط إشكالية الأصالة والمعاصرة ، أو ولتقليصها إلى حدود المنهج العلمى ، ولن ينكر زكى نجيب أنه اختزل المعاصرة إلى قضية المنهج لعلمى ، فقد تساءل بوضوحه المعهود : ... ما هو العصر الذى نريده أن تلتحم ثقافتنا

به ؟ إن العصر يتلخص فى القفزة الهائلة التي قفزتها العلوم الطبيعية فى عصرنا بكل ما تبعها من نتائج ..[1] "سؤالى عن المعاصرة هو السؤال : كيف التزم النظرة العلمية الصارمة ؟

فالسمة المميزة لعصرنا عن سائر العصور هو إيغاله فى دنيا العقل ، ودنيا العقل هى نفسها دنيا العلوم على اختلافها ...[2] . فإذا كان موضع الأشكال الفلسفى عند أسلافنا هو طريقة اللقاء بين أحكام الشريعة ومنطق العقل ، فقد أصبح الإشكال عندنا اليوم هو طريقة اللقاء بين العلم والإنسان[3] .

فهل كان السؤال حقا فى مشكلة أو مهمة الجمع بين الأصالة والمعاصرة نشدانا لإنسان جديد وعصر جديد لحضارتنا ينفض رواسب الجمود والتخلف والتبعية أو تقلصى إلى مهمة أن يقتحم المنهج العلمى حضارتنا بكل ما يميزها أو يصون تميزها ؟ ونحسب أن الإجابة الثانية أقرب إلى الصواب .

ومهما اتفقنا أو اختلفنا حول ما إذا كانت مشكلة الأصالة والمعاصرة تقبل فى واقع الأمر مثل هذا التبسيط والتقليص أو لا تقبله ، فلن يغيبن عن الأبصار كيف أن الأستاذ المعلم حين تصدى لها بمجامع عقله ونفسه العملاقة ، خرج علينا بكنز مذخور من الدروس الأكاديمية والحضارية لا نملك إلا أن - نجيل النظر فى فرائده . فيظل (المعقول واللامعقول) مثالا تطبيقيا لكيفية النظرة الحية الخلاقة للتراث . وعرف حقا كيف يفضح زيف أوثان كثيرة فى واقعنا تقبع ساكنة فى ظلام العتمة واللامنهجية ، أو تنفث سمومها . وأيضاً عرف كيف يفجر الحياة الدافقة فى هياكل أخرى ، بقيت وإن جف منها ماء الحياة وتوارت عن دورٍ كان يمكن أن تؤديه فى إثراء الواقع . ولنضرب مثالا - إذ نجده بقدرة أستاذ الفلسفة المعاصرة يستلقط روحها فى أنها كما قدمنا - تربط - الفكر بالأشياء والقول بالعمل حتى تنتهى إلى أنه لا فكر إلا إذا أدى إلى تغيير وصلاحية مختتما حديثه مسك الختام بالإشارة إلى أن القرآن الكريم كلما وجه الخطاب إلى "الذين آمنوا" أضاف إلى ذلك قوله تعالى "وعملوا الصالحات" كأن الإيمان لا يكون إيمانا كاملا إلا إذا اقترن بالعمل بل والعمل الصالح . وبطبيعة الحال ،

---

(١) د . زكى نجيب محمود ، تجديد الفكر العربى ، ص ١٩

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٣

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٧١

صلاحية العمل تكون بالنسبة إلى الهدف - المنشود ، فإن استطاع تحقيقه كان فى ذلك مرضاة لك[1] . هكذا - فقط كمثال - تتحول ثوابت الحضارة العربية وركائز تراثها إلى قوة نابضة فى صلب الحياة . تدفعها إلى الأمام .

ولكن لم يكن من الضرورى أن يتم هذا على حساب قضية المنهج العلمى برمتها . ووضع مشكلة الأصالة والمعاصرة كبديل تمويه لها ، انتقل بها الأستاذ المعلم من مرحلة التمثل الكامل للمنهج إلى مرحلة التمثل الجزئى له ، بحيث أصبح المنهج العلمى طريقا والوجدان أو الإيمان طريقاً آخر .

وهذا الانتقال فى جوهره أو على الأقل يناظره انتقال زكى نجيب من مرحلة التمثل الكامل للوضعية المنطقية إلى التمثل الجزئى لها الذى يزعم أنه لا اختلاف بين فلسفة ودين[2] .

والوضعية المنطقية أو التجريبية العلمية فى تسمية أخرى يفضلها الأستاذ المعلم، كانت بؤرة شديدة التوهج فيما يتعلق بآفاق المنهج العلمى على العموم وآفاق زكى نجيب محمود على الخصوص .

عندما يتبوأر المنهج العلمى : الوضعية المنطقية أو التجريبية العلمية

أجل بالمعنى الدلالى وليس المجازى - عندما يتبوأر المنهج العلمى ، عندما تتجمع إشعاعاته فى نقطة واحدة تلقى نوراً شديد الإضاءة ، وناراً شديدة الإحراق ... تلك هى فلسفة الوضعية المنطقية ، أحر بؤر الربط بين العلم والفلسفة ، وأكثرها توقدا وغليانا يندفع فلا يبقى ولا يذر على كل ما ليس بعلمى فى تطرف يصعب جداً قبوله .

والوضعية المنطقية تنضوى تحت لواء تيار التحليل المعاصر الذى يرى أن مهمة الفلسفة هى تحليل الألفاظ والعبارات تحليلا يزيدها وضوحا ويكشف عن مواضع الخلط فيها . على أن الوضعية المنطقية تقصر التحليل فقط على عبارات العلم ، فالعلم الرياضى تحليل والعلم الطبيعى التجريبى هو فقط الكلام ذو المعنى . والأخلاق والجمال محض تعبيرات انفعالية . أما الميتافيزيقا فلغو لا يزيد عن جلبة السيارات فى

---

(١) د . زكى نجيب محمود ، نافذة على فلسفة العصر ، ص ١٥٠ .

(٢) عولجت هذه المسالة فى : د. فريال حسن ، الوضعية المنطقية فى مصر المعاصرة . غير منشور ألقى فى مؤتمر : دور مصر فى الإبداع الفلسفى ، القاهرة ، يوليو ١٩٩٠ .

الطريق. لذا لابد وأن نتحقق من كل عبارة تركيبية بأن نردها فى نهاية التحليل إلى مدركات حسية تعطينا إياها كائنات فعلية فى الواقع فإذا لم ترتد كانت لغوا يخلو من المعنى وجب القاؤه في النار . وبهذا يتم ربط ، بل قصر اللغة على الواقع(١) .

يقول زكي نجيب : ... شعرت فى اللحظة التى قرأت فيها عن الوضعية المنطقية بأنه إذا كانت الثقافة العربية فى حاجة إلى ضوابط تصلح لها السير ، فتلك الضوابط تكمن هاهنا(٢) .

فهى دعوة إلى الأخذ بأحكام العقل العلمى الصارم - وحده دون العاطفة - فيما يكون له صلة بالوقائع الخارجية ، والتزام الدقة البالغة فى استخدام الألفاظ والعبارات(٣) .

وكما هو معروف تبنى زكى نجيب الوضعية المنطقية تبنيا كاملا بحماس منقطع النظير ، واتخذها عنوانا وبطاقة لهويته الفلسفية ، وأصبحت البوابة الكبرى لعالمه المتعدد الأبواب . وتكفل إبان الخمسينيات بنشرها والدعوة إليها ، غير آبه بمردودها على العقائد الدينية . فأخرج كتابات هى أكثر أعماله منهجية وأحكاما ، وأيضا من أفضل العروض على مستوى العالم أجمع للوضعية المنطقية ، والمقصود ثالوثه : (المنطق الوضعى جـ ١ : ١٩٥١ ، جـ ٢ : ١٩٦١) و(خرافة الميتافيزيقا - ١٩٥٣) ثم (نحو فلسفة علمية - ١٩٥٨) الذى نال عنه جائزة الدولة التشجيعية وهناك أيضاً القسم الثانى من (قشور ولباب - ١٩٥٧) .

وقد ووجهت الوضعية المنطقية فى أوربا بهجوم حاد ، لأن الفلسفة معها تنحسر كظل باهت للعلم ، وتظل مقيدة بتوصيف الواقع مما يؤدى إلى ثبوتية ورجعية . ولكن واقعنا غير الواقع الأوربى ، فكانت الوضعية المنطقية مع زكى نجيب رسالة تنويرية ، وسبيلا إلى صحوة عربية ، بتوجيه الأنظار إلى الواقع بدقة وصرامة المنهج العلمى ، ووجهت بهجوم عربى أكثر حدة ، خفت وطأته حين انتقل زكى نجيب إلى مرحلة التمثل

---

(١) فى تفصيل هذا : د. يمنى طريف الخولى ، ما هى الوضعية المنطقية ، فى : زكى نجيب محمود فيلسوفا وأديبا ومعلما ، كتاب تذكارى أصدرته جامعة الكويت ، ١٩٨٧ ص ٧١ : ٩٨

(٢) د. زكى نجيب محمود ، قصة عقل ، ص ٩٢

(٣) د. زكى نجيب محمود ، من زاوية فلسفية ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٣٩ ص ٨ وما بعدها .

الجزئى لها ، فأخرج طبعة ثانية من (خرافة الميتافيزيقا) بعنوان (موقف من الميتافيزيقا - ١٩٨٣) . لكن ظل دائما على إيمان بضرورة الوضعية المنطقية لتوجيه العقل العربى نحو الواقع .

والمنهج العلمى يبتلع اللغو السياسى

وهل يمكن أن نكون معنيين بالعلاقة مع الواقع ثم نغض النظر عن عالم الساسة والسياسة وهى العملاق الأكبر - رسمياً واعتباريا فى السيطرة على الواقع ، أو هى التنين بتعبير توماس هوبز .

بداءةً يصارحنا الأستاذ المعلم بأن عالم السياسة لم يلق منه إلا الرفض والنفور . وحين كان فى لندن أتيحت له فرصة أن يمضى ستة أسابيع على مقربة من كبار الساسة فى العالم ، اجتمعوا فى أعقاب الحرب العالمية- ليضعوا أسس سلام دائم . يقول الأستاذ" "خرجت آخر الأمر من كل ما رأت عيناى وسمعت أذناى ، كافراً بتلك اللعبة الصبيانية التى يسمونها سياسة ، وكم من مرة همست لنفسى ما نُسب قوله إلى الإمام محمد عبده : لعن الله السياسة وساس ويسوس وسائسا ومسوسا" "لأنه وجد عملهم لا يعدو تلاعباً أجوف بالألفاظ ، لينتهى كل طرق إلى تأويل الصيغة المتفق عليها بما يخدم مصلحة القومية وحين اختاره الزملاء فى كلية الآداب عام ١٩٦٣ أمينا للاتحاد الاشتراكى ، أعد مذكرة عن كيفية جعل الكلية أفضل من كل الوجوه ، فوجىء بأن هذا لا علاقة له بالسياسة التى تعنى الخطابة والتوعية . ولأن زكى نجيب لا يفقه للسياسة معنى أكثر من تحقيق الصالح المشترك الذى هو حاصل جميع المنافع التى تنتفع بها مجموعة الأفراد فى مجتمع معين[١] ، أعلن أنه بنظر إلى (السياسة بنظرة ساذجة)[٢] . وحرص دائما على إعلان القطيعة بينه وبين السياسة .

أجل رفض الأستاذ المعلم الصورة الكائنة لعالم السياسة ، ولكن لم يكن هذا الرفض لياذا بقواقع السلبية ، بل هو إعلان بهجوم ضار على ذلك اللغو ، هجوم مسلح بجحافل المنهج التجريبى المقدام ، انتصارا لنظرية سياسة - أو على الأقل نظرة متكاملة اعتنقها الأستاذ تقوم على الفردية الحرة .

---

(١) قبل السابق ، ص ٥٣

(٢) د. زكى نجيب محمود ، مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٣ ، ص ٨١ وما بعدها .

فهو "يؤمن إيمانا جازما بحرية الأفراد ، ولا يريد لتلك الحرية أن تنتهك لأى سبب من الأسباب ، شريطة أن نحدد للفردية معناها بحرص شديد حتى لا يُساء فهمها"[١] - فتنال من تعاون الأفراد ، وهو شرط ضرورى لتحقيق الصالح العام الذى هو الفحوى النهائية . ويتخذ تحقيقه شكل حلول للمشكلات . ولعل التركيز على حلول المشكلات حين الحديث السياسى ،هو ما يدفع إلى القول إن زكى نجيب يحمل وضعية منطقية ملقحة بالرجماتية - وهل تخفى دلالة ترجمته لكتاب جون ديوى (المنطق : نظرية البحث - ١٩٥٨) ليلحق (بالمنطق الوضعى) . على أية حال ليست الشقة واسعة بين الوضعية والبرجماتية فكليهما حامل للواء المنهج العلمى مشبع بزخم أنفاسه الفتية .

واللافت حقا أن المنهج العلمى سيتسع ليشمل عالم السياسة ويبتلع إشكالياتها فيسبق الأستاذ بهذا الأحداث .

ولنلاحظ قبلا أن الايديولوجيا[٢]، كما أوضح كارل ما نهايم فى كتابه (الأيديولوجيا واليوتوبيا) مضادة للنظرة العلمية واستأثرت الأيديولوجيات بعالم السياسة فى شكل أساسى هو الصراع بين أيديولوجية اليمين الليبرالى وأيديولوجية اليسار الاشتراكى . وطويلا ما قارعت الحجة الحجة - والمعركة المعركة - حول أيهما أقدر على تحقيق الغاية النهائية ، أى كفالة الحياة الكريمة للإنسان .

يلتقط زكى نجيب محمود أول الخيط فى إشكالية الحياة الكريمة أو بتعبيره الصالح المشترك فى أن تطور التقانات أدى إلى الإنتاج الصناعى بالجملة والذى يغطى احتياجات طبقات عريضة من المجتمع لتتقارب فى أساليب الحياة ، بل وثمة التخليق الصناعى لماغلا فى العصور البائدة كالحرير والفراء والماس واللؤلؤ مما أتاح للعامة الاستمتاع بما كان قصرا على الأمراء والنبلاء . مثال آخر : وسائل الإعلام الموجهة للجميع .... إلى آخر هذه المظاهر المعروفة التى تنتهى بنا إلى أن العلم - لا أيديولوجية اليمين أو اليسار أو الوسط - هو الذى نجح حقيقة فى التقريب

(١) د. زكى نجيب محمود ، قصة عقل ، ص ٢٧

(٢) الأيديولوجيا مقصود بها فى هذا السياق : برنامج مسبق للعمل السياسى ، ومن هذه الزاوية لا اعتراض على رؤية الدكتور زكى نجيب محمود . أما إذا أخذنا الأيديولوجيا بالمفهوم الانثريولوجى ، أى مجموعة الاعتقادات والقيم التصورات والأفكار والمصالح التى تعطى الجماعة هويتها وتجعلها ليست مجرد حاصل جمع آحاد من الأفراد . من هذه الزاوية يطول الحديث حول ضرورتها .

بين الطبقات . وعند هذا التشارك الجمعي يتوقف الأستاذ ليلج بنا إلى عالم "ديمقراطية بغير سياسة"(١) فنجد وسيلة تحقيق الأهداف عند العلماء - ومنهجهم ، لا الساسة ومهاتراتهم . فيقف العلم مذهب رابع بجوار اليمين والوسط واليسار - على أبسط الفروض - لأن الأيديولوجيات لا تملك اختلافا حول الوسائل المؤدية للأهداف ، والعلم يزحف بوسائله زحفا سريعا على سائر جوانب الحياة(٢) .

هكذا يخرج زكى نجيب من أحبولة اليمين واليسار ، لأن أصحابها يريدون أن نبدأ من المذهب المعبود لنهبط منه إلى المشكلات والرأى عنده هو أن نبدأ بمشكلاتنا الجاثمة فوق الصدور لنعالجها بما يستطيع العلم تقديمه من علاج يعلو قدحه يوما بعد يوم .

إن وضع القيود والأغلال على الأعناق باسم الأيديولوجيا ناجم من ميل الطبيعة البشرية المؤسف إلى الأخذ بالقوالب العامة لسهولتها ، دون الدخول فى التفصيلات ، فضلا عن التساؤل الجدى عن جدوى الكل وتفصيلاته ، هكذا يرى الأستاذ المعلم ، ويقول بعباراته البليغة دوما : "صدقينى يا ابنتى ، إننى إذا أردت زرع ما يمكن زرعه من صحرائنا فلا أدرى كيف يكون هذا الزرع باليسار مختلفا عنه باليمين وإذا أردت الارتفاع بمستوى التعليم فلا أدرى كيف أحقق هذا الارتفاع باليسار أكثر مما أحققه باليمين ، وإذا أردت ضبط الإدارة ضبطا يحول دون الاختلاس والرشوة ، فلا أعرف كيف يتم هذا الضبط الإدارى باليسار على صورة يختلف فيها عن صورته لو تم باليمين ؟ وإذا أردت أن انفخ فى الناس روح الكرامة الإنسانية التى تمنعهم من النفاق الرخيص ، فكيف يا ترى يكون هذا النفخ ببوق اليسار وكيف يكون ببوق اليمين؟ ... مشكلات كثيرة من هذا القبيل يا ابنتى هى التى تريد معالجة تزيل منها مواضع الشكوى . ولست أرى سبيلا إلى ذلك إلا بأن تؤخذ كل مشكلة أخذ علميا منهجياً يؤدى إلى حلها ، دون الحاجة إلى التمحك فى يسار أو فى يمين .... "فلا تسألينى يا ابنتى عن ايديولوجية اليمين وايديولوجية اليسار بل أسألينى عن طريق النظر العلمى وكيف يكون ؟ "(٣) .

---

(١) د. زكى نجيب محمود ، هذا العصر وثقافته ، ص ١٨ : ٢٣

(٢) والعلم مذهب رابع ، فى : مجتمع جديد أو الكارثة ، ص ١٦٠ : ١٦٧

(٣) (من المشكلات إلى حلولها) فى د. زكى نجيب محمود ، هموم المثقفين ، دار الشروق القاهرة ، ١٩٨١ . ص١٧٨ : ١٧٩

قال قوله هذا منذ أكثر من عشر سنوات خلت : بالتحديد فى أصيل التاسع والعشرين من مارس عام ١٩٧٨[١] . وآنذاك كان الصراع على أشده بين اليمين واليسار ، بل وكانت أيديولوجيات اليسار يتسع نطاقها وتعلو مراتبها يوما بعد يوم ، ولا تزال قرينة الثورية والتقدم . فبدت هذه النظرة - حتى فى أعين نفر من العقلانيين والتنويريين بل والعلميين - محض تطرف غير مقبول فى الدعوة إلى منهج العلم . ثم كانت أهم أحداث العقد المنصرم ذلك الانهيار المدوى لأيديولوجيات اليسار الشيوعية والاشتراكية الذى شد انتباه الجميع - والذى لا يلحظه كثيرون انهيار مماثل فى أيديولوجيات اليمين ، فالتنازلات التى قدمتها النظم الرأسمالية بإقرار حقوق الطبقة العاملة وضرورة تدخل الدولة .. انمحت معها معالم الرأسمالية الكلاسيكية .

وفى الآونة الأخيرة لملمت أيديولوجيات - اليمين واليسار وما بينهما - أذيالها وانسحبت تماما إلى قلب متاحف التاريخ ، وها هى ذى أوروبا بيمينها ويسارها تتحد معا ، ضاربة عرض الحائط ببقايا الأيديولوجيا مُيممة الأبصار فقط شطر المشكلات وحلولها ، لينفرد المنهج العلمى - أسلوب حل مشكلات الواقع - بالميدان ، فى تنفيذ فعلى لما نادى به أستاذنا طويلا .

ألا ماضرّ كلالة البصر التى طويلا ما عانى منها الأستاذ المعلم ، وتزايدت وطأتها فى سنواته الأخيرة ، مادام مسلحاً بكل هذا النفاذ فى البصيرة ، مسلحاً فى نزاله البطولى مع عراقيل التقدم وشحوبات الظلام والتخلف ، انتصارا لسيادة المنهج العلمى.

---

(١) كان هذا المقال فى أصله حوارا تشرفت به مع الدكتور زكى نجيب فى التاريخ المذكور وبحضور د. عاطف العراقى فهو حلقة وصل بين جيلى وجيل الأستاذ المعلم .

(٣)

الاستراتيجية المنطقية

صلاح قنصوه(*)

استطاع مفكرو عصر النهضة في مصر والعالم العربي أن يثيروا الشك فيما هو مبذول متسلط في ساحة الفكر ليستقيم لهم فيما بعد طريق الاقتناع والتحقق . وجاء زكي نجيب محمود ليقدم لنا خريطة ذلك الطريق وحاول أن يصوغ خطة للسلوك في دروبه وأنحائه .

وتمكننا أن نطلق على هذه الخطة العامة اسم الاستراتيجية المنطقية التي تتجاوز التخصص ، لتطبق على كافة المجالات والمشكلات .

وهي في مفهوم زكي نجيب محمود غاية الفلسفة التي لاغاية لها غيرها .

فالفلسفة لا يشترط لها موضوع معين تختص به لأنها في نظره منهج يعالج به الفيلسوف ماشاء من موضوعات العلوم وسائر جنبات الثقافة .

وتكون مهمته في ذلك أن يرتد بالموضوع الذي ينظر فيه إلى مبادئه الأولى التي قام عليها بناؤه ، لكي يكشف بنور تحليله العلاقة بين الموضوع وبين سائر فروع الحياة في العصر المعين والمكان المحدد . فتنصرف الفلسفة ، أو بالأحرى منهجها ، مباشرة إلى موضوعاتها دون فروض مسبقة ، فتحللها إلى عناصرها الممكنة ، لتصل إلى تعريف قاطع لحقيقة الموضوع المطروح ويتخذ حينئذ من تعريفاته التي ألم بها الأسس أو الأعمدة التي يقيم عليها بناء فلسفته .

فمهمة الفلسفة الرئيسة إذن هي "التوضيح" لما يغلب عليه الغموض والتشتت والاختلاف في أذهان الناس بمن فيهم علمائهم وقادة الفكر منهم ، وذلك لتيسير سبل الحياة وتصحيح مساراتها .

(*) أستاذ النقد بأكاديمية الفنون بالقاهرة .

فالفلسفة ممارسة وعمل دءوب ، وليست تأملاً منقطعا عن الواقع والسعى إلى تغييره إلى الأفضل . وليست مجرد أحكام نهائية محبوكة فى مذهب أو نسق محكم .

ولقد نظر زكى نجيب محمود إلى الحياة الثقافية من حوله ، فلمس عقماً فى التفكير حال دون الإبداع ، فرده إلى الطريقة الغامضة التى تستخدمها اللغة . فالكلمات تحرر من سياقها ، وتتزاوج لتنجب أو تستولد كلمات آخر ، حيث لا يحكم على تجمعاتها بما تحكم به على القضية المنطقية ، بل بما تشحن به الألفاظ من جرس آسر ، أو توقير قديم .

وعلى هذا الوجه تخلق مشكلات زائفة تنأى بنا عن المشكلات الحقيقية ، وتصرف النظر بعيداً عنها .

فينبغى أن تكون "الفكرة" المنقولة والمحمولة فى ثنايا التركيب اللغوى الذى ينقلها فكرة واضحة الدلالة فى المرحلة الزمنية ، أو الرقعة المكانية التى استخدمت فيها . فكأن "التوضيح" الذى يقوم على التحليل يوفر شرطين للتقدم هما :

الحفر حتى الأساس ، وتشييد البناء الذى يكون ارتفاعه بقدر عمق الأساس الذى حفرنا له .

ويعد زكى نجيب محمود بهدفه الذى أعلنه وجهده الذى بذله ، أحد السقراطيين العصريين الذى ظهر فى أمته كما حدث بسقراط فى مرحلة انتقال للتاريخ بين عصرين . فكان سقراط يسأل ويستوضح ليولد ويبدع فكراً جديداً يبعث على سلوك سليم . فهكذا كان الحال مع فيلسوفنا ، إلا أنه استخدم ما توافر له من أدوات عصرية مصقولة من تاريخ فلسفى طويل ، ونتائج علمية واسعة أدى إليها منهج علمى دقيق ، فضلاً، وهو المهم ، عن منطق حديث صارم .

وشارك على هذا النحو ، فى إنجاز مهمة التنوير التى تعنى تسليط الأنوار الباهرة على كل ما ران عليه الغموض أو الاضطراب من أفكار ، فيوضحها ، ويحللها ، ويحررها من جمودها ورقادها الطويل الذى اطمأن إلى قداسة النقل والتقليد ، أو مداجاة الأغلبية من الجماهير .

وهذه الممارسة التنويرية لا تجعل من الوعى مجرد تأمل ناقد فحسب ، بل تجعله التزاما وانخراطاً فى مواقف محددة ، رفضاً أو قبولاً ، أو تحريضاً .

وتنتسب استراتيجيته المنطقية إلى مجال أرحب من المنطق ، وهو فلسفة اللغة ، حيث تصاغ معايير المعنى وشروط الأداء .

ويعتبر كتابه الشهير "المنطق الوضعي" بجزئيه بيان زكي نجيب محمود أو "المانيفستو" لهذه الاستراتيجية التي تضم فيها بعد كل كتاباته الفلسفية .

وقبل أن يخط المؤلف حرفا في مقدمته يسبقها بتصدير يقصره على نصين مختارين للدلالة على موقفه ، وإيذاناً بما سيعرض على القارئ من فصول كدقات المسرح الثلاث التي تهيئنا لاستقبال فكر جديد مختلف .

ففي النص الأول يحطم "ج.هـ. ليويس" القداسة التي أحاطت بأرسطو ، ذلك العملاق الجبار إذا نظرت إليه بعين التاريخ . ولكنه في نظر العلم مخطئ فيما قال . وإذا ما خلت بعض أقواله من الخطأ فهي تافهة لا قيمة لها لأنك لن تجد ، كما يقول "ليوليس" كشفاً واحداً من الكشوف العظيمة ، يرجع فيه الفضل إلى أرسطو أو أحد تلامذته .

أما في النص الثاني ، فيحذرنا "رسل" من أن من أراد أن يدرس المنطق ، سيضيع وقته سدى في قراءة أرسطو أو أحد تلامذته ، لأن منطقه قد ظهر في ختام فترة الإبداع للفكر اليوناني ، وتشبث به الناس مرجعا موثوقاً بصحته ، حتى إذا ما جاء وقت الأصالة والابتكار ، كان قد تسلط على الفكر ألف عام مما جعل استبعاده أمراً عسيراً .

ومن ثم ، فما نتوقعه قبل أن ندلف إلى تفصيلات الكتاب هو أن نواجه موقفا مخالفا تماماً لمنطق أرسطو ، ذلك المنطق التقليدي الذي شاع بيننا باسم "المنطق الصوري" .

ولكن سرعان ما يكشف لنا المؤلف عن الغبن الذي ألحق بمصطلح المنطق الصوري إذا ما قصرناه على منطق أرسطو . فالمنطق في كل الأحوال ، سواء ما صدر عن أرسطو أو غيره ، أو ما أطلق عليه المنطق الحديث أو تسمى بالمنطق الرياضي أو الرمزي أو "اللو جيسطيقا" هو منطق صوري من أوله إلى آخره . ومنطق أرسطو نوع معين من أنواع المنطق الصوري ، لأن المنطق ، بما هو كذلك ، صوري فارغ من المحتوى

فالمنطق عند مؤلفنا علم وله موضوعه الخاص هو صورة الفكر . وتعنى صورة الشيء العلاقات القائمة بين أجزائه بصرف النظر عن مادة تلك الأجزاء . والمادة التى تعنينا فى المنطق هى الكلمات وما إليها من رموز . فالصورة قد تكون واحدة رغم اختلاف العبارات فى اللفظ والمعنى . والكلمات التى تؤلف العبارات على نوعين : كلمات "شيئية" ، وهى التى تسمى أشياء فى عالم الواقع . وكلمات "بنائية" لا تسمى شيئاً فى الواقع ، بل نضيفها لنربط بين الأسماء الشيئية فى بناء واحد .

ولئن كانت الألفاظ الشيئية من شأن العلوم الأخرى ، فالكلمات البنائية هى التى تحدد موضوع المنطق مثل : إذا ، وإما .. أو ، وبعض ، وكل ، وليس إلخ .

ويسمى المناطقة المحدثون الألفاظ الشيئية بالمتغيرات ، على حين يطلقون على الألفاظ البنائية اسم الثوابت المنطقية .

ولابد أن تكون الصورة التى يعنى بها عالم المنطق أعم الصور جميعا ، بل تمثل كل ضروب تفكيرنا فى شتى الموضوعات التى تدرسها سائر العلوم .

أما التفكير أو الفكر ، فليس معلولا لكيان آخر ، ولا حاجة بنا إلى افتراض كائن غيبى باطنى نسميه العقل كى نفسر به عملية التفكير ، ما دام فى استطاعتنا أن نعلل ظاهرة التفكير بالألفاظ وحدها .

فعملية التفكير رموز نستخدمها كألفاظ اللغة أو كرموز الرياضيات . والتفكير "الصامت" هو كذلك ألفاظ غير مسموعة إلا لصاحبها ، لأن الحركات التى تحدثها أضعف من أن تحرك اللسان والشفتين فى صوت مسموع للآخرين .

الفكر إذن هو الألفاظ نفسها وطريقة تركيبها ، وفهمنا لتركيبة لفظية معينة هو أمكاننا أن نصوغها فى تركيبه أخرى ، وهذه فى غيرها . وهلم جرا ، على أن تكون نهاية السلسلة خطوة إذا أريد منا تفسيرها ، رجعنا إلى شيء من الواقع المحسوس ، فنشير إليه بأصابعنا على أنه الأصل الذى يكون الكلام صورته .

وما دامت "الصورة" هى هيكل العلاقات بعد تفريغه من مادة المتعلقات ، وما دام "الفكر" هو العبارات اللفظية أو الرمزية التى تتوافر فيها شروط معينة ، فقد بات واضحاً أن مبحث المنطق أو علمه هو دراسة العلاقات القائمة بين القضايا أو بين أجزاء القضية الواحدة ، على اعتبار أن القضية هى وحدة الكلام المفهوم . وهنا يعلن المؤلف اتفاقه مع "كينز" و "ميل" ، و"كانط" فالمنطق لدى الأول العلم الذى يبحث فى تحديد

الشروط التى تبرر الانتقال من أحكام فرضت صحتها إلى أحكام تلزم عنها . وعند الثانى علم البرهان ، أى صحة استدلال قضية من أخرى . كما يذكر "كانط" أن مهمة المنطق الوحيدة هى أن يقدم عرضا شاملا ، وأن يقيم برهانا دقيقا على القواعد الصورية للفكر كله سواء كانت تلك القواعد قبلية أم تجريبية .

والقضايا هى وحدات التفكير التى تعد الحد الأدنى من الكلام المفهوم . والقضية هى العبارة التى يجوز وصفها بالصدق أو الكذب ، أم تقبل الحكم عليها بالصدق أو الكذب ، وفقا للتعبير الشائع .

غير أن القضايا التى يعنى به المنطق ليست متجانسة . فثمة القضية الإخبارية أو التركيبية ، والقضية التكرارية أو التحليلية . ولابد أن يختلف الصدق والكذب باختلاف نوع القضية .

فمعيار صدق القضية التركيبية هو التطابق ، أى تطابق الصورة المرسومة بألفاظ القضية مع الواقعة الكائنة فى عالمة الطبيعة .

ومعيار الصدق فى القضية التحليلية هو عدم التناقض ، أى الاتساق بين أجزاء القضية بعضها مع البعض الآخر .

فلكى نفهم قضية ما ، لابد أن يكون لها "معنى" ومعنى القضية هو إمكان التحقق من صدقها أو كذبها ، وإلا عّد الكلام لغواً باطلاً ، أو هراء لا جدوى منه .

فمعنى القضية ، وطريقة إثبات صدقها ، أى كيفية التحقق منها . أمر واحد . فما يستحيل علينا أن نثبت صدقه من الكلام لا يكون ذا معنى على الإطلاق . فبالنسبة لصدق القضية التركيبية ، أى التجريبية ، يكون بالرجوع إلى المعطيات الحسية التى نتقبلها من الوقائع . فكأن القضية من هذا النوع "صورة" للواقع ولا يشترط أن تكون طريقة التحقق ممكنة فعلاً الآن ، بل يكفينا أن تكون هنالك طريقة ممكنة للتحقيق من الوجهة النظرية ، مثل القضايا التى تصف الوجه الآخر من القمر ، وهى الجانب الذى لا نواجهه قط ، وذلك قبل رحلات الفضاء بطبيعة الحال .

والقضية التركيبية الإخبارية وحدة التفكير أو البحث فى العلوم التجريبية أو الوقائعية ، أو كما يسميها زكى نجيب محمود "علوم الواقع" وهى العلوم الطبيعية والإنسانية على السواء . ولا يكفى أن يتخذ الكلام صورة مقبولة فى "علم النحو"

ليكون كلاما مقبولاً فى المنطق . فليس فى التركيب النحوى فرق بين العبارة القائلة إن الذهب عنصر بسيط والعبارة القائلة أن "العقل عنصر بسيط" فهما عبارتان متساويتان صورة وتركيباً ، ويقبلهما النحو . ولكن المنطق يقبل العبارة الأولى ، ويرفض الثانية لأننا يمكن أن نقدر أو نتصور نوع المعطيات الحسنة التى نلقاها فى حالة صدق الأولى ، ولا نتوقع ذلك فى حالة صدق العبارة الثانية . كما لا نستطيع أن نتبين فرقاً وفى الوقائع أو فى العالم الخارجى ، بين حالتى الصدق أو الكذب فى العبارة الثانية ، بينما يمكن أن نتبين ذلك فى الاختلاف فى حالة صدق الأولى أو كذبها .

فلئن كان الشرط المحتوم لقبول القضية الاخبارية هو إمكان وصفها بالصواب أو الخطأ وصفا يقوم على أساس من خبراتنا الحسية ، فإن مجموعتين من العبارات تخرج من حسابنا . الأولى : العبارات التى لا تحمل خبراً كالأمر ، والاستفهام ، والتعجب ، ومن ثم يحذف "علم" الأخلاق من ميدان العلوم ، وكذلك "علم" الجمال لأنهما يتحدثان عما ينبغى أن يكون .

والمجموعة الثانية هى العبارات التى يستحيل أن ترسم لنا صورة بحيث نستطيع أن نطابق بينها وبين الأصل المخبر عنه لنرى إن كانت الصورة صادقة التصوير أو غير صادقة . فإذن هى عبارات خالية من المعنى ، ولا يصلح من الوجهة المنطقية أن تكون قضايا تحمل معنى ، ويمكن أن نتحقق من صدقها .

وكل عبارات "الميتافيزيقا" من هذا النوع ، ومن ثم تخرج الميتافيزيقا من ميدان العلوم .

أما القضية التكرارية أو القبلية ، أى قضية العلوم الصورية ، مثل المنطق والرياضيات ، فهى لا تنبىء عن العالم بشىء جديد لأنها تحصيل حاصل مثل القول بأن "المثلث سطح مستو محوط بثلاثة خطوط مستقيمة" فالصدق فيها متوقف على تعريفنا للألفاظ أو الرموز التى تتألف منها القضية . ولذلك كانت "قبلية" أى قبل استطلاعنا وتجربتنا للطبيعة .

وكما أن صدق القضية التكرارية لا يتوقف على طبيعة العالم الخارجى ، كذلك لا

يتوقف على طبيعة عقولنا ، فقد كان يجوز لنا أن نستعمل أوضاعاً لغوية غير تلك التى اتخذناها . وليس فى وسع التجربة الحسية أن تدحض القضية التكرارية لأنها لا تقصد أن تصور شيئاً مما يقع فى تلك التجربة ، بل هى تسجيل لاتفاق تواضع عليه الناس من حيث معانى الألفاظ والرموز التى يستعملونها .

وموجز القول ، أن صدق القضية الاخبارية لا يزيد على درجة معينة من الاحتمال ، أما صدق القضية التكرارية فقائم على اليقين .

ثم يخطو فيلسوفنا فى جزئه الثانى من الكتاب الهام خطوات فسيحة يَعمل فيها منطقه الوضعى الصارم الذى يقيم على إمكان التحقق من الصدق أو الكذب مقياساً لوجود المعنى فيما يعرض له من قضايا علمية . فهنالك يوضح الصلة بين المصطلحات الثلاثة المنطق ومناهج البحث ، وفلسفة العلم .

وقد علمنا دلالة المنطق فيما سلف ، أما مناهج البحث فهى المجموعة المنظمة من المبادئ العامة التى تدور حول الطريقة التى يسلكها العلماء للسير فى بحوثهم رغم اختلاف مادتها فهى تقوم إذن على تجريد مواقف البحث العلمى من موادها المتميزة المعنية فتصوغ مبادئ عامة لا تقتصر على علم دون آخر ، بل هى ماثلة فى كل بحث يستحق أن يسمى علماً .

وهى ليست علماً يضاف إلى قائمة العلوم كأنه واحد منها ، بل هو وراء تلك العلوم جميعاً ومناهج البحث بذلك لا تعدو أن تكون فلسفة علم تحلل العلم ولا تكون جزءاً منه . فهى بمثابة لغة شارحة أو ما وراء اللغة (ميتالغة) لأنها حديث عن العلم يتناول قضاياه بالتحليل المنطقى .

ويعلن مفكرنا أنه من الأخذين بالمعنى الذى يجعل فلسفة العلم ، أو مناهج البحث ، مقتصرة على الجانب المنطقى وحده من الإنتاج العلمى .

وينبهنا زكى نجيب محمود إلى أن الاكتفاء بالجانب المنطقى وحده من جوانب البحث العلمى من شأنه أن يطمس تفصيلات العلوم الخاصة ومميزاتها لأننا نبلغ ذلك الجانب بعد تجريد مادة البحث من كل خصائصها الفردية المميزة لها عما عداها .

فإطار المنطق الصورى واحد فى النهاية ومشترك بين فروع العلم المختلفة فعندئذ تكون التفرقة الوحيدة التى نبرزها هى التى تختلف بها قضايا العلوم الطبيعية كلها من ناحية ، وقضايا العلوم والرياضة من ناحية أخرى .

وعلى هذا الوجه ، اعتمدت استراتيجية د. زكى نجيب محمود على التفرقة الحادة بين منهجية للعلوم ، الأول المنهج المتبع فى المنطق والرياضيات ، والثانى منهج العلوم الوقائعية من علوم طبيعة وعلوم للإنسان .

والمنهج الأول استنباطى يقوم على التحليل لما احتواه الموضوع والمحمول فى جوفهما بحسب التعريف الاشتراطى للألفاظ .

والمنهج الثانى منهج تجريب يقوم على التحقق من صحة الخبر الجديد عن طريق معطيات الحس .

وبحسب هذين المنهجين يكون المعنى فى كل قضية من القضايا رهنياً بطريقة التحقق من صدقها . فالعقل والتجربة معاً هما مصدر المعرفة فى كل العلوم ، كل بحسب نوع القضية التى يعرض بمقتضاها نتائجه .

والفلسفة لدى زكى نجيب محمود ، بكل شروطها ، وفى كل عصورها ، هى فى آخر المطاف تعليق على ثقافة العصر السائدة . والعلم فى هذا العصر الذى نحياه هو فارس الحلبة ، والعلامة الأولى والكبرى المميزة له ، ولابد أن تكون الفلسفة اليوم تعليقاً على العلم لأن سؤالا الرئيس هو "كيف أضمن أن الحقيقة العلمية المعينة صحيحة؟" وهذا نفسه هو نواتها التى تدور الفلسفة حولها .

ولأن العلم يصنع فى الغرب ، فإننا نستورد فلسفاته التى تعلق على العلم الذى نكتفى نحن باستهلاك نظرياته ونشترى تكنولوجيته . كما تروج بيننا فلسفاته لأن الثقافة المبدعة تنجب فلسفة مبدعة .

وكان السؤال المركزى الذى يلح ، فى نظره ، على عصرنا اليوم هو كيف يعيش الإنسان حراً فى هذا العام المتغير ؟

فهذه الحرية ليست سياسية فقط ، بل هى حرية من قيود الطبيعة . ويعنى هذا أننا فى حاجة إلى علم نفض به أسرار الطبيعة ويمكننا من أن نملك زمامها بوساطة قوانين التى نكتشفها .

ولم تعد القيود السياسية تشغل بال الغرب صانع العلم لأنه حر سياسياً أما همهم فهو القيد الباقى المتمثل فى قيود الطبيعة . وهنا حدث لأمثالنا نوع غريب من الصراع بين أن أحافظ على هويتى فأثبت أو أتجمد ، أو أساير العصر فأتغير ، وأحدث هذا نوعا من البلبلة : الثبات على الماضى على حساب العصر ، أم التغير والتكيف مع متغيرات العصر . فهذا هو السؤال بالنسبة إلينا .

وتتوازى استراتيجية زكى نجيب محمود المنطقية مع منظومة فلسفة من القيم الأخلاقية الرئيسة للمثقف أو المفكر الداعية ، أو المواطن بوجه عام "فالتوضيح" يعنى أن نعلن كل شىء ولا نخفى شيئاً أو نكتم حقاً ، كما أنه الشرط الأساسى للدخول فى حوار يسمع فيه الواحد الآخر ، ويفهم عنه ، ولا سلطان إلا للعقل والتجربة .

فهنا يكون كبرياء الإنسان وكرامته ، وننتقل بذلك ، كما يقول ، من ثقافة القعود والسكون إلى ثقافة الانتفاضة والحركة .

(٤)

من التحليل الجزئي إلى الرؤية الشاملة

محمود أمين العالم(*)

مفكران مصريان ، اختلف مع فكرهما وفلسفتهما أشد ما يكون الاختلاف ، هما عبد الرحمن بدوى وزكى نجيب محمود ، ومع هذا فما أعمق ما تمتلئ به نفسى نحو هذين المفكرين من تقدير ومحبة . اختلف مع وجودية عبد الرحمن بدوى ، كما اختلف مع الوضعية المنطقية التى يتبناها زكى نجيب محمود ، ولعلى كرست جانبا من كتاباتى الفلسفية لدحض هاتين الفلسفتين . على أن هذا لم يحجب أبدا عنى إدراك مالهذين المفكرين من قيمة جليلة كبرى فى حياتنا الثقافية عامة . ولست أغالى إن قلت أنهما نموذجان نادران للتفانى المطلق ، وأكرر المطلق ، فى خدمة الفكر العربى المعاصر . فعبد الرحمن بدوى فى الحقيقة ليس مجرد مفكر وجودى أضاف إلى الفكر الوجودى عامة إضافات إبداعية ترتفع به فوق حدود النقل والتقليد والاتباع ، وإنما استطاع أن يقدم لنا بدراساته وتحقيقاته وترجماته وتآليفه ، التى تزيد على المائة وخمسين كتابا من الكتب التأسيسية ، إضاءة باهرة لأبرز جوانب تراثنا العربى الفلسفى والفكرى ، فضلا عن التراث الفلسفى الغربى . وما أريد أن أزيد في الحديث عن عبد الرحمن بدوى فى هذا المقال الذى أكرسه لزكى نجيب محمود ، وإنما حسبى أن أكرر ما سبق أن دعوت إليه من ضرورة العمل على تكريم هذا المفكر المصرى العربى العظيم تكريما شاملا على المستوى القومى العربى ، تبادر به مؤسساتنا الثقافية المصرية ، أو الجامعة العربية . إن عبد الرحمن بدوى يعد - وحدة - مؤسسة كاملة مبدعة فى حياتنا الثقافية المعاصرة . وكذلك الشأن بالنسبة لزكى نجيب محمود .

ففى مثل هذا الشهر تماما منذ أكثر من أربعين عاما أى فى فبراير ١٩٥٠ كتبت أول مقال لى عن زكى نجيب محمود فى مجلة علم النفس التكاملى ، التى كان يصدرها أستاذنا الجليل يوسف مراد ، بعنوان ما وراء المدرك الحسى ردا على مقال

(*) مقرر لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة .

لزكى نجيب محمود بعنوان «المدرك الحسى» ومنذ ذلك الحين ما انقطعت كتاباتى عن زكى نجيب محمود . وعلى رغم الطابع النقدى الحاد لأغلب هذه الكتابات فلم تتضاءل أبدا قيمته الفكرية والشخصية ودعوته العقلانية عندى بل كانت تزداد دائما عمقا وشموخا. ولعلى لهذا رحت أسائل نفسى فى بحث ألقيته ، عن مفهوم العقل والعقلانية عند زكى نجيب محمود فى ندوة بدمياط كانت مكرسة للاحتفال به فى أبريل ١٩٨٦ ، رحت أسائل نفسى : «ماسر تقديرك وإكبارك له ولدعوته رغم اختلافك مع أسسه الفلسفية؟» .

ولقد وجدت الإجابة عن هذا التساؤل فى نهاية هذا البحث «فى الجهد الذى تبذله عقلانية زكى نجيب محمود - على رغم اختلافى معها فى التصدى لطوفان السلفية اللاعقلانية المتزمتة ولاستشراء السطحية والخرافة فى كثير من جوانب حياتنا العربية المعاصرة» .

على أننى عندما أعيد النظر فى كتابات زكى نجيب محمود ، وأحيطها برؤية شاملة وأعيد النظر فيما سبق أن كتبته عنه أتبين أن إجابتى عن ذلك التساؤل ليست كافية ، بل أتبين كذلك أن كتاباتى السابقة عنه كانت محدودة بحدود نقد منهجه التحليلى الوضعى المنطقى ، ولكنها تنقصها الرؤية الشاملة لحقيقة فكر زكى نجيب محمود . حقا إننى مازلت أختلف مع المنهج التحليلى الوضعى ، وحقا أن زكى نجيب محمود يقول دائما ويكرر أن جوهر فكره هو هذه الدعوة إلى المنهج التحليلى . إلا أننى أرى اليوم أن فكره ليس فيما يقوله هو عن فكره ، وإنما فيما نكتشفه نحن من هذا الفكر لا فى تطبيقاته المباشرة على هذا الموضوع أو ذاك ، ولا فى ما يتسلح به من منهج يقول به ، وإنما فى مجرى ممارساته الفكرية والعلمية الفكرية الشاملة التى هى أوسع وأعمق من أى تطبيق مباشر لهذا المنهج بل من المنهج نفسه . أكرر حتى لا أتهم بالتبرير أو المجاملة ، أننى اختلفت ومازلت أختلف مع زكى نجيب محمود فى دعواه المنهجية ، وفى فلسفته الوضعية المنطقية ، ولكنى أرى أن مسيرته الفكرية التى استبصرها اليوم فى مجملها وشمولها ، وخاصة فى كتابه «حصاد السنين» . تتسم بما هو أكبر وأعمق من حدود هذه الوضعية المنطقية . ويقول بعض الدارسين لفكر زكى نجيب محمود أنه خرج عن حدود هذه الوضعية المنطقية فى الستينيات عندما تنبه إلى التراث العربى الإسلامى القديم وعكف على دراسته وخاصة فى كتابيه «تجديد الفكر العربى» و«المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى» . وأنا أختلف تماما مع هذا القول ،

فلقد عالج زكى نجيب محمود تراثنا القديم بمنهجه التحليلى المنطقى ، بل كانت نتائج معالجته لهذا التراث متسقة تماما مع فلسفته الوضعية المنطقية .

وليست هذه هى قضيتى هنا ، إنما قضيتى هى أن المسيرة الفكرية الشاملة لزكى نجيب محمود أفسح أفقا من أن نقلصها فى هذه المنهجية التحليلية المنطقية ، أو فى الفلسفة الوضعية المنطقية نفسها . وقد يكون من المفيد أن أعود باختصار شديد إلى ما سبق أن كتبته عن زكى نجيب محمود لنتبين كيف كادت هذه الكتابة أن تقلص الرؤية الشاملة لزكى نجيب محمود فى منهجيته المنطقية وحدها التى كان يعلنها ، ولاتتبين ما وراء ذلك من أبعاد أكبر من حدود هذه المنهجية ، بل أكبر من حدود تبنيه لها .

عندما كتبت مقالى الأول فى فبراير ١٩٥٠ كان يغلب على ما كتبت الطابع الأكاديمى الخالص ، وكان جوهر المقال مناقضة ما يصف به زكى نجيب محمود الوضعية المنطقية من معاداتها للميتافيزيقا ، ومن علميتها وفى قصر الفلسفة منهجيا على تحليل العبارات العلمية . فقد رحت فى هذا المقال أحاول إثبات ما يتغلغل فى الوضعية المنطقية نفسها من أسس ميتافيزيقية ، فضلا عما فى العلمية المزعومة للوضعية المنطقية من قصور شكلى يقلص عملية المنهج العلمى بتحديده بحدود المدرك الحسى ، ويفقد الفلسفة - بقصرها على التحليل - فاعليتها التأملية الإبداعية . والواقع أننى مازلت - فى غير عناد أو استعلاء - أرى فيما كتبته آنذاك سندا كبيرا من الموضوعية والصدق العلمى .

وفى عام ١٩٥٧ كتبت مقالتين عن فلسفته كان يغلب عليهما الطابع السجالى لا الأكاديمى .. ولهذا لم أقف عند حدود نقد المنهج الوضعى المنطقى وفلسفته التى تقوم عليه ، وإنما رحت اتهم هذه الفلسفة فضلا عن منهجها ، بأنها تسهم فى صرف وعينا عن الإدراك بحقائق واقعنا السياسى والاجتماعى ، وبالتالى فهى تسهم كذلك فى صرف نضالنا عن أهدافه الحقيقية بتركيزها على المدركات الحسية المباشرة .

وأذكر أننى قرأت له آنذاك فى بعض كتبه ومقالاته ما ينفى - بحسب وضعيته المنطقية - حقيقة المفاهيم المجردة ، إذ لا وجود عندها إلا للمدركات الحسية الجزئية المباشرة ، ولقد استفزنى فكريا بوجه خاص مثال - فيما أذكر - ضربه لمفهوم الدولة ، مؤكدا أنه لا وجود لمثل هذا المفهوم العام ، فالدولة إنما هى الموظفون المحددون الفرادى

الذين نستطيع أن نشير إليهم فى هذا العمل المحدد ، أو ذاك . وفى ذلك الوقت - كانت وما تزال - قضية الدولة وبنيتها ودلالتها الاجتماعية والطبقية أهم ما يشغل المناضلين والمفكرين السياسيين عامة . وفى تلك السنوات من الخمسينيات كان الحوار حاد حول الطبيعة الطبقية لسلطة يولية ، وحول حدود ثوريتها إلى غير ذلك . ولهذا كان هذا التحديد الوضعى التجزيئى للدولة فى صورة موظفين فرادى ، دعوة فكرية ذات طابع إصلاحي خالص تطمس الرؤية الطبقية الخاصة للدولة ، وتحرف النضال الثورى من أجل تغيير بنيتها الطبقية القائمة واستبدالها ببنية طبقية أخرى .

المهم أن الخلاف مع الوضعية المنطقية فى ظل أوضاع الخمسينيات وصراعاتها الفكرية والسياسية ، انتقل من مجرد خلاف منهجى أكاديمى ، إلى خلاف أيديولوجى حاد ، برز فى هاتين المقالتين اللتين كتبتهما عام ١٩٥٧ ونشرتها فى مجلة الرسالة الجديدة ثم حالة ظروف سياسية دون أن أتمكن من الكتابة بين عامى ١٩٥٩ - ١٩٦٤ . على أنى فى أواخر عام ١٩٦٤ اشتبكت من جديد مع زكى نجيب محمود فى البيان الذى أصدرته لجنة الشعر فى المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون ، وقيل آنذاك إنه كاتب هذا البيان أو صائغه . وكان البيان رفضا للشعر الجديد ، لخروجه على عمود الشعر التقليدى من ناحية ، واستعانته - كما أشار البيان - بمفردات تنتسب إلى أديان غير الدين الإسلامى ، مثل الصلب والخطيئة إلى غير ذلك ! وكان فى تقديرى أن البيان يتسق مع الرؤية التجزيئية للوضعية المنطقية .

(على أننى فى عام ١٩٦٦ علقت على كتابه «قصة نفس» سعيدا بما يتيحه هذا الكتاب ، الذى يتخذ شكلا روائيا ، لكشف أسرار هذه النفس التى تتخفى وراء الإطار المنطقى المتسق الوقور الصارم الذى تتسم به فلسفته . والرواية - أو قصة نفس - تتحدث عن ثلاثة أشخاص ، ولكنهم فى الحقيقة شخص واحد ذو أبعاد ثلاثة ، هى البعد العاطفى ، والبعد الخلقى التقليدى والبعد العقلى المنطقى .. وبرغم هذا فإن الرواية أو الكتاب يغلب عليه طابع التحفظ والتحليل العقلى الوقور ، والعزلة والانقطاع بهموم النفس ومشاكلها الذهنية ، عن هموم الناس ومشاكل المجتمع وقضايا العصر .

ورأيت فى هذا انعكاسا وتعبيرا عن الفلسفة الوضعية المنطقية . وإن كنت تمنيت فى نهاية المقال أن تكون «قصة نفس» نهاية لفلسفة قديمة وبداية لفلسفة جديدة لزكى نجيب محمود تكون أقرب إلى الواقع والناس .

على أنى فى بداية السبعينيات ركزت حوارى معه على توجهه الجديد نحو تحليل التراث العربى الإسلامى ومحاولة تجديده . والحق ، أننى وجدت فى هذه المحاولة - كما سبق أن ذكرت - تطبيقا لمنهجه الوضعى المنطقى على هذا التراث ، فموقفه منه - كما رأيت آنذاك - كان موقفا انتقائيا خالصا ، لا يرى من قيمة فى هذا التراث إلا ما يمكن أن تكون فيه من عناصر تنفعنا فى حاضرنا الراهن ، أما ما عدا ذلك فليس له إلا قيمة التسلية !

على أنه فى تحليله للتراث ، كان يسعى إلى أن يضع يده على ما يشكل جوهر التراث ، وبالتالى جوهر الثقافة العربية الإسلامية ، فيجد ذلك الجوهر فى ثنائية الأرض والسماء ، العقل والقلب ، العلم والإيمان ، إلى غير ذلك من الثنائيات التى كان يغلب فيها أحيانا الجانب الوجدانى على الجانب العقلانى ، وهنا تبرز دعوته إلى التوفيق بين الأصالة والمعاصرة بين هويتنا العربية الإسلامية والطابع العلمى التقنى الذى يتميز به العصر الحديث .

ولعل أغلب وأعمق ما كتبه زكى نجيب محمود منذ الستينيات وحتى اليوم ، يكاد يدور حول هذا الموضوع . وأذكر أننى كتبت عام ١٩٨٢ مقالا فى مجلة La pensée الفرنسية حول الثنائية فى الفكر العربى قديما وحديثا تعرضت فيه بالنقد لفلسفة زكى نجيب محمود من بين من تعرضت لهم من مفكرين عرب قدامى ومحدثين من أصحاب هذه الرؤية الثنائية .

وكان آخر ما كتبته عن زكى نجيب محمود هو البحث الذى أشرت إليه من قبل حول مفهوم العقل والعقلانية عنده والذى ألقيته فى دمياط عام ١٩٨٦ بمناسبة الاحتفال به . وكانت خلاصة البحث أن مفهوم العقل عند زكى نجيب محمود هو مفهوم إجرائى تقنى خالص يفتقد الرؤية التاريخية الشاملة ، وتنوع الدلالات الأبستمولوجية والأيديولوجية ، وهو تعبير عن فلسفته الوضعية المنطقية ذات البعد البرجماتى . ولقد اعتبرت أن هذا المفهوم الإجرائى التقنى للعقل ، بثنائيته وازدواجه مع البعد الدينى يكاد يشكل الأيديولوجية السائدة فى الفكر العربى الحديث ، والتى تتبناها أغلب أنظمة الحكم العربية .

مرة أخرى أكرر ما سبق أن ذكرته ، من أننى مازلت منذ فبراير عام ١٩٥٠ وحتى اليوم أختلف مع منهج التحليل الوضعى المنطقى الذى تبناه زكى نجيب محمود ودعا إليه ومارسه فى العديد من كتاباته التحليلية .

إلا أننى عندما أطل اليوم فى الرؤية الشاملة التى عبر عنها زكى نجيب فى مختلف كتاباته ، وبصرف النظر عن حدود تبنيه لهذا المنهج التحليلى ، أتبين أن ما كتبته عنه كان يركز على نقد هذا الجانب المنهجى وحده وكان بهذا يغفل عن جوانب أخرى فى هذه الكتابات لعلها أكبر من هذه الحدود المنهجية بل لعلها تتعارض معها أو تتمرد عليها بوعى أو بغير وعى .

وفى إطار القراءة الشاملة لفكر زكى نجيب محمود ومواقفه ، أستطيع اليوم أن أتبين الأبعاد الأساسية التالية :

دعوة واضحة إلى التقدم ، خروجا من التخلف الذى يرين على فكرنا وحياتنا ومجتمعاتنا ، وهى دعوة مسلحة منذ البداية بإيمان عميق بالتطور من ناحية وبالعلم من ناحية ثانية ، وبالحرية من ناحية ثالثة . ولم تكن دعوته الملحة إلى الوضوح الفكرى إلا بهدف امتلاك أسباب التقدم . ولم تكن دعوته الملحة إلى المنهج العلمى - مهما اختلفنا حول هذا المفهوم عنده وبخاصة أنه يكاد يقتصر على الجانب التكنولوجى إلا بهدف تحقيق الحرية وامتلاك أسبابها .

فالعلم هو سبيلنا للحرية . وإذا كانت دعوته للتقدم فى ارتباط بمفاهيم التطور والعلم والحرية ، هى دعوة للحاق بالعصر كما كان وما يزال يتطلع ، فإنها على وجه التحديد كانت كذلك تعبيرا عن موقف واضح منذ البداية معاد للاستعمار البريطانى والصهيونية والسيطرة الأجنبية على أرضنا أو الأرض العربية عامة . لعلنا نختلف أو نتفق مع بعض مواقفه السياسية الجزئية ، إلا أن هذه هى رؤيته الشاملة التى انعكست فى مواقفه العامة كذلك طوال حياته . ربما لم يفصح عن الارتباط الحميم بين تطوره الفكرى والسياق السياسى والاجتماعى المصرى والعربى والعالمى الذى كان يعيش فيه ، عندما كتب روايته «قصة نفس» كما سبق أن أشرت ، إلا أنه فى كتاباته اللاحقة وخاصة فى آخر ما أصدر وهو كتابه «حصاد السنين» نتبين هذا الارتباط الحميم الحار والتفاعل الخصب بين فكره ووقائع وطنه وعصره ، بل نتبين حسا تاريخيا ، تتشابك وتتصادم وتتحرك فيه الأحداث والأفكار ، مما يكاد يتعارض مع الرؤية التجزيئية الثبوتية التى تتسم بها الفلسفة الوضعية المنطقية ، وهو حس تاريخى لا يقف عند حدود التأمل ، داخل أسوار الدلالات ، بل كان يتضمن دائما وبشكل جهير دعوة إلى

تغـيـيـر ، بـل إلى «ثورة فكريـة» (والتـعـبـيـر له وليس لى) وكـانت دعـوته المنهـجـيـة التحليليـة تكاد تشير إلى موقف إصلاحى جزئى ، ولكنها فى الحقيقة كانت تتضمن دعوة إلى وضع فكرى يتيح تحقيق تغير شامل فى رؤيتنا للعالم والحقيقة . ولهذا لم يقف كما فعل ويفعل العديد من أصحاب الفلسفة التحليلية عند حدود التحليل ، بل كان التحليل وسيلته وركيزته ودعواه إلى تغيير فكرى شامل ، بل لست أغالى إن قلت إنه يخرج أحيانا بل يتمرد على هذه الحدود التحليلية ، إلى رؤية تركيبية ما أكثر ما كان يحذر منها ويرفضها فى غمر استغراقه فى منهجه التحليلى المنطقى الوضعى ! فى هذه الرؤية التركـيـبـيـة لا تكون الفلسـفـة مـجرد عـمليـة تحليلة للعبـارات العلميـة أو للمفاهيم التى يتداولها الناس كما كان يؤكد ويؤكد دائما بحسب فلسفته الوضعية المنطقيـة ، بل تصبح المهمة الأولى للفكر الفلسفى - وأنا هنا أسوق نصا من نصوصه فى «حصاد السنين» دار الشروق ١٩٩١ صفحة ٢٣٨ - هى إيجاد الوحدة التى يتوحد بها ما قد يبدو فى الظاهر متفرقا متناثرا ، سواء أكان ذلك فيما تفرق وتناثر من كائنات الطبيعة ؛ فيوحدها الفكر الفلسفى ليراها الإنسان كونا واحدا متصل الأجزاء فى بناء منظوم ، أم كان ذلك فيما تفرق وتناثر من أجزاء المعرفة الإنسانية ، فيوحدها الفكر الفلسفى فى نسق واحد ، يظهر ما بين تلك الأجزاء من صلات وثيقة (...) أنه بغير هذه الوحدة النسقية لأجزاء المعرفة ، تنعدم «الرؤية» الواضحة عند الفرد الواحد من الناس .(ونلاحظ هنا أن الوضوح الفكرى أن الرؤية الواضحة لم يعد مصدرها التحليل فحسب ، بل التركيب ، وإقامة الوحدة النسقية بين العناصر !

وطريق هذه الوحدة عند زكى نجيب محمود يتحقق بالفكر الفلسفى عبر طرق ثلاثة الأول هو التداخل والتواصل الذى يكتشفه الفكر الفلسفى فى جذر مشترك بين قيم ثلاثة هى الحق الخير والجمال ، والثانى هو الجذر المشترك الذى يكتشفه الفكر الفلسفى كذلك فى التشكيلات اللغوية والرمزية التى تستخدمها العلوم ، العقائد والآداب ، أما الطريق الثالث إلى الوحدة ، فهو منهج المتصوفة فى هذا اللقاء المباشر بالوجود العينى بدل أن يلجأ إلى «الأقوال» التى قيلت عن ذلك الوجود (راجع : حصاد السنين : ص ٢٣٨ - ٢٤٥) .

حقا ، إن هذه الرؤية التوحيدية التركيبية تستند إلى تحليلا منطقى سابق ، إلا أن هذا التحليل المنطقى - كما رأينا - لم يعد هو المهمة الوحيدة للفلسفة كما تذهب الوضعية المنطقية ، ولم تعد الفلسفة مقصورة على التحليل ومحصورة فيه ، بل أصبح للفلسفة منهج آخر ترفضه الوضعية المنطقية تماما هو منهج «التأمل» . وزكى نجيب

محمود الوضعي المنطقي فيما يعلن دائما ، يخرج على هذا المنهج ، ويتخذ من التأمل الفلسفي منهجه لوحدة المعرفة . يقول متحدثا عن وحدة القيم الثلاث الكبرى الحق والخير والجمال : «وهكذا ترى كيف يوصلنا التأمل فى القيم الثلاث الكبرى (وهى التى يتفرع عنها كل ما يعرفه الإنسان من قيم) إلى ضم الكثرة الكثيرة التى نشاهدها فى الكائنات المختلفة ، حتى لتصبح أمامنا وجودا واحدا موحدا تتكامل فيه تلك الكثرة كما تتكامل فى الكائن الحى أعضاؤه» (ص٢٤١ حصاد السنين) .

ليس التأمل فحسب ، بل الحدس الصوفى كذلك ، كما سبق أن رأينا ، فأين زكى نجيب محمود من المنهج الوضعى المنطقى ؟ نعم .. إنه هناك دائما موجود دائما ولكن فكر زكى نجيب محمود - على رغم كل دعاواه الوضعية المنطقية - كان دائما أكبر وأرحب وأعمق من حدود هذا المنهج وهذه الفلسفة !

وبهذا النزوع التركيبى التوحيدى للرؤية الفلسفية ، كانت كذلك محاولته لكشف ما هو جوهرى ، أى ما هو جذرى وواحد فى التراث العربى الإسلامى ، وبهذا النزوع التركيبى التوحيدى كانت محاولته لتحديد العلاقة بين ما هو جوهرى فى هذا التراث ، وبين حقائق عصرنا ، ليقيم بينهما ثنائية لا تطمس خصوصيتنا العربية النابعة من هذا التراث ، ولا تعزلنا فى الوقت نفسه عن حقائق عصرنا ، أو تجعلنا مجرد أتباع له . إنه وحدتنا المتميزة الخاصة داخل وحدتنا العامة فى إطار عصرنا الراهن كله ، وهنا لم يعد التراث القديم مجرد عناصر ننتقيها ونستعيدها إذا كان فيها ما ينفعنا فى حياتنا العصرية ، بل يصبح فى ضوء هذا تأكيدا «لصيرورتنا التاريخية» ، وليس مجرد ماض نفتش فيه عما ينفعنا كما كان يقول. ومرة أخرى أتساءل : أين الوضعية فى هذا ؟ نعم ، إنها هناك فى التحليل موجود فيه وبه . ولكن هناك ما يتجاوز هذا التحليل إلى منهجية تركيبية توحيدية ذات رؤية إنسانية كونية شاملة وعمق تاريخى ، وذات إرادة للتغيير والتجديد . وأتساءل : هل كان هذا تطويرا فى فكر زكى نجيب محمود ؟ حقا .. لقد كان يجدد فكره دائما ويجدد مواقفه ، ولكنى أزعم أن بذرته كانت موجودة دائما فى هذا الفكر .

كان زكى نجيب محمود فى حياته أكثر الناس عزوفا عن الاختلاط بالناس ، ولكنه كان أكثر الناس حرصا على إفادة الناس والسعى الجاد المتفانى إلى تغيير فكرهم وتجديد حياتهم ، بكتاباته ، وبمواقفه من مختلف القضايا الوطنية والاجتماعية، مهما اختلفنا معه فى هذا الموقف أو ذاك ، فى هذه الفكرة أو تلك . وإذا كان من حقى

أن أحدد ملمحا عاما لزكى نجيب محمود .. لقلت ما قاله هو نفسه تحديدا لجوهر ما يدور حوله عصرنا الراهن : إنه الإنسان . وزكى نجيب محمود هو الإنسان ، ابن عصره ، ابن أمته العربية ، ابن مصر البار . إن داعية الحرية والتغيير والتجدد والعقلانية والإبداع والعلم والتقدم والخصوصية التراثية العربية الإسلامية ، والعمومية الإنسانية . وهو المفكر الفاعل الملتزم بهموم وأشواق أمته وعصره ، المتسق فكرا وقولا وعملا . إنه بحق واحد من أبرز وأعمق وأصدق وأشرف دعاة الاستنارة والعاملين المجاهدين من أجلها في فكرنا العربي المعاصر . ومرة أخرى وأخيرة ، لست فيما أقوله متخليا عن كل ما اختلفت وأختلف فيه مع زكى نجيب محمود حول منهج الوضعية المنطقية ، وإنما هي محاولة لتفسير سر هذا التقدير والحب العميقين اللذين أحملهما لهذا المفكر والإنسان على رغم ما بيننا من اختلاف فكرى . فما أضيق اختلافنا معه مهما كانت حدوده ، في اتساع وعمق هذا الأفق الإنسانى الشاسع الرفيع الذى يمثله الأستاذ المفكر الجليل زكى نجيب محمود .

(٥)

موقف من الميتافيزيقا

تحليل ونقد

فاتنة حمدى(*)

يتناول هذا البحث بالدراسة والتحليل كتاب الدكتور زكى نجيب محمود «موقف من الميتافيزيقا» ، محاولا إرجاع أفكاره إلى أصولها الفلسفية ونقد بعضها . ويتخذ البحث موقفا مغايرا للموقف الذى يتخذه الكتاب من حقل من حقول الفلسفة غاية فى الأهمية والجدية .

نشر الكتاب لأول مرة سنة ١٩٥٣ تحت عنوان «خرافة الميتافيزيقا» عندما كان حضور الوضعية المنطقية (الاتجاه الذى يمثله الكتاب) ما يزال مؤثرا وقادرا على إسكات الأصوات المخالفة له فى الرأى وأعيد نشره ثانية فى سنة ١٩٨٣ بمقدمة جديدة وبدون أى تغيير فى المتن إذ لم يجد المؤلف أن موقفه قد تغير على الرغم من أفول نجم الوضعية المنطقية وبطلان الكثير من أفكارها . وحاول المؤلف فى مقدمة الطبعة الثانية الإجابة على بعض ناقديه فأعاد طرح موقفه وانحى باللائمة على بعض هؤلاء بوصفهم بسوء الفهم وقصر النظر .

الكتاب متأثر بوجهة النظر التى طرحها لودفيك فتكنشتاين فى كتاب «رسالة منطقية - فلسفية» الذى انتهى من كتابته فى سنة ١٩١٨ وتم نشره مع ترجمته الإنكليزية سنة ١٩٢٢ ، وكذلك بالاتجاه الوضعى المنطقى الذى تبنى أصحابه الأفكار

(*) استاذة الفلسفة بكلية الآداب - جامعة بغداد .

الرئيسة للرسالة وطوروا موقفهم الخاص فى العشرينات من هذا القرن فى مدينة فيينا وقام الفريد اير بطرح وجهة نظرهم فى بريطانيا فى كتابه «اللغة والصدق والمنطق» المنشور فى سنة ١٩٣٦ . وتعود هذه الأفكار بمجملها إلى تأثيرين رئيسيين : الاتجاه التجريبى الذى طوره هيوم فى القرن الثامن عشر ، والتطورات فى المنطق التى كان من روادها جوتلوب فريجه وأسهم فى تطويرها برتراند رسل والفريد نورث وايتهيد .

ويمكن تناول الكتاب من خلال التركيز على أربعة أفكار أساسية يطرحها :

١ - نظرية المعنى :

«إن مهمة الفيلسوف هى أن يحلل ويوضح المعانى» . (موقف ، ص ١٩) . لا يمكن إنكار أهمية المعنى فى الفلسفة والمعارف الأخرى قديما وحديثا . لقد كان البحث عن معانى الكلمات والمفاهيم والأفكار شغل الفلاسفة الشاغل نجده فى محاورات أفلاطون ومحاضرات أرسطو وليس المحدثون من عقلانيين وتجريبيين أقل انشغالا به ، وقد سمى عصرنا هذا بعصر المعنى لاهتمام فلاسفة ومدارس هذا القرن على اختلافهم به .

ونظرية المعنى التى يقول بها الكتاب تؤكد على ارتباط المعنى بمعطيات التجربة الحسية وتعطى الأولوية للقضايا التى ترد فيها إشارة مباشرة إلى موضوعات التجربة . وتعود هذه النظرة فى أصولها إلى ما يمكن تسميته بالمبدأ التجريبى الذى طرحه جون لوك وطوره هيوم فيما بعد والقائل بأن كل معرفتنا تجد أساسها فى التجربة المباشرة أو يمكن إرجاعها إلى التجربة . استنادا إلى ذلك يمكن القول أن كل فكرة تكتسب مشروعيتها ومعناها من ارتباطها المباشر أو غير المباشر بالتجربة .

يقوم هيوم بإرجاع كل معرفتنا إلى انطباعات الحواس والإحساس الداخلى أى المعطيات المباشرة للتجربة كالإدراكات الحسية والعواطف . هذه المعطيات المباشرة ينتج عنها تمثلات عن طريق الخيال والذاكرة يسميها هيوم بالأفكار أكثر حيوية ووضوحا . ويقوم الخيال عن طريق تداعى الأفكار بعملية جمع أو تركيب أفكار مختلفة بحرية فتنتج عن ذلك أفكار مركبة لا وجود لها فى التجربة ويعتقد هيوم أن عملية تداعى الأفكار وإن قام الخيال بها بحرية فإنه يتبع مبادئ عامة تقوم على التشابه والتجاور

فى الزمان أو المكان والعلة والمعلول . ويعتمد هيوم مقياسا عاما للحكم على الأفكار المركبة بهذه الطريقة يتلخص فى السؤال : من أى انطباع أولى أو انطباعات يفترض اشتقاق هذه الفكرة ؟ فإن أمكن إرجاعها إلى مثل هذه الانطباعات كانت مشروعة وإلا فلا . ولا حاجة بنا إلى القول بأن الكثير من الأفكار المهمة فى الفلسفة والعلم ، مثل فكرة السببية ، لا يمكن إرجاعها إلى انطباعات حسية أولية فى التجربة (Hume, 1975, pp 12 ff.) . إن هيوم وإن كان لا يذكر شيئا عن المعنى إلا أن ذلك ما تدور حوله كل فلسفته . وقد اعتبر الوضعيون المنطقيون تجريبية هيوم نموذجا لهم بعد التخلص من جانبها النفسانى .

النموذج الأهم للنظرة المطروحة فى كتاب «موقف من الميتافيزيقا» نجده عند فتكنشتاين فى «الرسالة» حيث يرى أن المعنى فى اللغة يقتصر بالدرجة الأولى على القضايا التى تصف الواقع التجريبى وقد طرح فتكنشتاين ما يسمى بنظرية اللغة - الصورة لتفسير العلاقة بين اللغة والواقع حيث ترى هذه النظرية أن الوظيفة الأساسية للغة هى وصف الوقائع التجريبية فى العالم فإذا حللنا اللغة إلى أبسط وحداتها أو مكوناتها المنطقية التى يسميها بالقضايا الأولية أو البسيطة وجدنا أن هذه القضايا تصور أو تصف وقائع تجريبية فى العالم تكون هى الأخرى بسيطة أو ذرية ويعتمد صدق القضايا البسيطة على مطابقتها للوقائع وتعكس القضية الواقعة كما تعكس الصورة ما تصوره وفى الغالب فإن ما تشترك فيه القضية والواقعة هو الصورة المنطقية (الرسالة ٢ ، ٢) . ومن القضايا البسيطة يمكن بناء قضايا مركبة بالاستعانة بالروابط المنطقية لوصف وقائع مركبة (حمدى ، ١٩٨٢ ، ص ٢٨٠ وما بعدها) . ويعتبر فتكنشتاين «أن المجموع الكلى للقضايا الصادقة هو العلم الطبيعى بمجمله» (الرسالة ، ١١ ، ٤) . يمثل التصوير أو الوصف للوقائع البسيطة والمركبة الوظيفة الأهم للغة بالنسبة لفتكنشتاين . وأود هنا أن أشير بسرعة إلى وجود صعوبة كبيرة فى فهم ما يقصده فتكنشتاين من هذا التطابق بين منطق اللغة والعالم وتثار المشكلة الفلسفية الآلية حول تطابق الفكرة والواقع والعناصر التى تتطابق وإمكانية التطابق لموضوعين مختلفين جذريا كالقضية أو الفكرة والواقع . إن افتراض الارتباط بين منطق اللغة والعالم لا يوجد ما يبرره فى التجربة . هذا الافتراض ، الذى يمكن أن نعتبره

ميتافيزيقيا يشترك فيه أغلب الوضعيين المنطقيين ومنهم الدكتور زكى نجيب ويمكن أن يكون هو مصدر قناعتهم بأن التحليل المنطقى للقضايا يحل أو يحلل كل مشكلات الفلسفة .

وتقول الرسالة أيضا بوجود قضايا المنطق والرياضيات التى تعتبر قضايا تحليلية لا علاقة لها بالعالم ويعتمد صدقها أو كذبها على العلاقة بين مكوناتها أو الرموز المستعملة فيها (الرسالة ٦,١٣) . ويقع كل ما عدا هذين النوعين من القضايا فى مجال اللامعنى ولربما يكون فتكنشتاين أول من استعمل عبارة اللامعنى بهذا المفهوم وأخذ الجميع يرددها بعده بمناسبة وبدون مناسبة لينعتوا بها كل ما لا يروق لهم من أفكار وأصبح من المعتاد أن نسمع أساتذة فلسفة محترفين يعلنون بدون أسف أو وجل أو خشية من اتهامهم بالغباء ، نسمعهم يعلنون على الملأ عدم فهمهم لمعنى عبارات على قدر كبير من البساطة لا يخفى معناها كما لا يغلق فهمها على الأشخاص العاديين . ونجدهم يحجمون عن ذكر السبب الحقيقى لاعتبارهم بعض العبارات خالية من المعنى (كونها لا يمكن التثبت منها عن طريق التجربة) فيعطون بذلك انطباعا بأن هذه العبارات تشكو من خلل حقيقى بطبيعتها بينما لا يتعدى الأمر كون هذه القضايا لا تمتثل لمقياس محدد للمعنى وضعه فلاسفة ذوى اتجاه تجريبى متشدد .

ولا يختلف رودولف كارناب كثيرا عن فتكنشتاين فى تقسيمه للقضايا إلى ثلاثة فى مقالته «التغلب على الميتافيزيقا بالتحليل المنطقى للغة» على النحو التالى :

١ - عبارات صادقة على أساس صورتها ، وتمثلها قضايا المنطق والرياضيات ، وهى تقابل العبارات التحليلية عند فتكنشتاين ، هذه العبارات لا تقول شيئا عن الحقيقة وهى ليست عبارات واقعية لكنها تخدم فى صياغة وتحويل مثل تلك العبارات .

٢ - نفى العبارات السابقة هى تناقض ذاتها وكذبها واضح من صورتها المنطقية .

٣ - عبارات تجريبية يتقرر صدقها أو كذبها على أساس ارتباطها المباشر والواضح بالتجربة . تنتمى هذه العبارات إلى مجال العلوم التجريبية ويتقرر صدقها أو كذبها استنادا إلى العبارات الأولية أو التسجيلية (البروتوكولية) التى يمكن تحليلها

إليها (Carnap, 1959, p 76) . ويرى كارناب فى مقالته المذكورة أن كل ما عدا هذه الأنواع الثلاثة من العبارات يكون خاليا من المعنى فيقول «التحليل المنطقى إذن ينطبق بالحكم باللامعنى على كل ادعاء بالمعرفة يتظاهر بالوصول فوق أو خلف التجربة» (Ibid. p. 76) . أود أن أنبه إلى مفهوم التحليل المنطقى الذى يذكره كارناب فى هذه الجملة المقتبسة والذى يكون جزءا من عنوان المقالة والذى سأعود إليه بعد قليل .

لا يختلف كارناب كثيرا فى هذا التقسيم عن فتكنشتاين وورود مفهوم القضايا التسجيلية أو البروتوكولية يضطرنا إلى توضيحه باقتضاب حيث يرى الفلاسفة أصحاب المذهب التجريبى من لوك إلى كارناب واير بمن فيهم الدكتور زكى نجيب محمود أن معنى العبارات التجريبية يتحدد من خلال ارتباطها بالتجربة ويعتمد بعضهم ، مثل كارناب ونيوراث وشليك ، نموذجا أساسيا أو أوليا يمكن نظريا رد كل المعرفة إليه . هذا النموذج هو قاعدة وأساس المعرفة العلمية عندهم . وتتحدد العبارات التسجيلية من خلال تثبيت أربعة عناصر أساسية هى : ١ - الشخص الملاحظ ، ٢ - وقت الملاحظة ، ٣ - الشئ موضوع الملاحظة ، ٤ - المكان الذى يشير إليه الشخص فى ملاحظته .

إن هذا الطرح ، الذى يبدو بسيطا ، لا يخلو من صعوبات فإلى جانب صعوبة تحديد هذه العناصر الأربعة والثالث منها على وجه الخصوص ، هنالك الصعوبة الناشئة عن اختلاف النتائج بالنسبة لشخصين مختلفين . وحتى لو تم تخطى كل العقبات المذكورة تبقى الإشكالية الأكبر المتمثلة فى كيفية تبرير الانتقال من القضايا التسجيلية إلى صياغة مبدأ أو نظرية علمية . هنا تكمن إحدى أكبر الصعوبات التى تواجه الوضعية المنطقية والتجريبية المتشددة عموما فالتأكد على ضرورة ارتباط المعنى بالتجربة يطرح إشكالية طبيعة ومكونات التجربة ومدى يقينيتها ، فالتجربة باعتراف هيوم ، أكبر دعاتها ، لا تمتلك من اليقينية ما تمتلكه القضايا العقلية كالرياضيات .

ونجد الدكتور زكى نجيب محمود يتحدث بنفس الروح فى كتابه «نحو فلسفة علمية» المنشور سنة ١٩٥٨ فيقول كما قال فتكنشتاين قبله أن «العالم قوامه وقائع ويصور كل واقعة منها فى كلامنا جملة ؛ أو يمكن أن تصورها جملة ؛ أما الواقعة

الواحدة البسيطة التى لا تنحل إلى أبسط منها فنقول عنها أنها واقعة ذرية ، وأما الجملة البسيطة التى تصورها فنقول عنها أنها جملة ذرية كذلك» (ص ١٢٩) . فالجملة أو القضية فى اللغة تصور الواقعة فى العالم ولا يتطرق الدكتور زكى إلى طبيعة وكيفية هذا التصوير على ما فيه من إشكاليات . ثم يضيف بأن الجملة ذات المعنى مثل جملة «هذه ورقة بيضاء» يشار إلى مدلولها إشارة مباشرة (المصدر نفسه ، ص ١٣٠) ، أما الجمل المركبة فتتحول «إلى جمل ذرية تتحدث كل منها عن شىء واحد جزئى يمكن الرجوع إليه بالحس المباشر» (المصدر نفسه ، ص ١٣١) ، وعند بحث موضوع المعنى يقول «الجملة ذات المعنى هى تلك التى تتضمن بطريقة مفرداتها وتركيبها ، إمكان التحقق العملى من صدقها ، وإلا فهى جملة بغير معنى» (موقف ، مقدمة الطبعة الثانية ، ص «ك») .

وبناء على ما سبق أود الإشارة إلى ما يلى :

(أ) هنالك كثير من الاستعمالات والوظائف المشروعة للغة إلى جانب وظيفة الوصف المباشر لوقائع التجربة وكل واحد من هذه الاستعمالات له معناه ومقاييس الحكم عليه . أن اللغة التى تقتصر على وصف التجربة الحسية فقيرة جدا بل ومستحيلة .

(ب) أن وضع كل الاستعمالات الأخرى للغة ضمن صنف واحد (صنف اللامعنى) لا يتسم بالمنهجية والروح العلمية إذ تختلف هذه الاستعمالات فيما بينها اختلافا نوعيا فكيف نجمع بين الميتافيزيقا والشعر والخطابة والسحر والشعوذة والهلوسة وغيرها من استعمالات اللغة ؟ .

(ج) لو حللنا أى كتاب أو مقالة لأى من أصحاب هذا الاتجاه فإنه لا يمكن أن يفلت من الحكم على عباراته باللامعنى فلماذا يتحتم علينا الإنصات إليهم الذين يدعونا إلى إهمال اللامعنى أينما نجده .

(د) إن كلمة اللامعنى كلمة لا تفيد شيئا فى بيان طبيعة العبارات التى توصف بها ، إضافة إلى كونها أقرب إلى الإهانة بل الشتيمة ، فمن يتحدث بكلام لا معنى له

إما أن يكون معتوها أو غبيا أو على الأقل واقعا تحت تأثير وهم أو سوء فهم وهذا ما لا يجوز أن يوصف به الفلاسفة الكبار .

(هـ) أخيرا إذا كان المعنى يتحدد بالتجربة فكيف يتحدد معنى التجربة بالضبط ؟ .

٢ - التحليل والتحليل المنطقى

«نريد إذن أن نجعل الفلسفة تحليلا منطقيا لقضايا العلوم وعبارات التفاهم فى حديثنا اليومى» (موقف ص ٦٩) . تعتمد الفلسفة كغيرها من العلوم والمعارف على التحليل ، فمعنى العبارة يتحدد من خلال تحليل مكوناتها وعناصرها وبنيتها . وقد قام الفلاسفة منذ القدم بتحليل المفاهيم والأفكار كما فعل بارمنيدس وأفلاطون وأرسطو وديكارت ولايبنتز . وقد أخذ التحليل موقع الصدارة فى المنهج الديكارتى الذى يقوم على التحليل بعد مرحلة الشك حيث يقترح ديكارت تحليل الأفكار إلى عناصرها الأبسط حتى يصل إلى الحد الذى تنتفى معه إمكانية الاستمرار فى التحليل ويحصل نتيجة ذلك على الأفكار أو المبادئ الأولية التى يعتمدها لإعادة بناء الحقيقة من خلال نظام فلسفى كامل للحقيقة (Descartes, 1968, p. 41) . وقد اعتمد ديكارت الرياضيات كنموذج كما فعل غيره من العقلانيين وأبرزهم لايبنتز الذى استبق كثيرا من التطورات المعاصرة ومنها نظرة الوضعية المنطقية ، فقد اقترح منهجا يقوم على التحليل للوصول إلى حدود بسيطة غير قابلة للتعريف يعتبرها لايبنتز تمثل أبجدية الفكر ، ثم يعتمد رموزا رياضية للتعبير عن هذه الحدود اللامعرفة يطلق عليها تسمية الحروف الكلية أو العامة Characterisica Universalis . وإذا تمكنا من التوصل إلى فن الربط Ars Combinatoria بين هذه الحدود أى الوسائل الصحيحة للربط أو الجمع بينها نكون قد امتلكنا منطقا للكشف العلمى يقوم على الاستدلال مما يعطينا ما اصطلح على تسميته فى تلك الفترة بالعلم الكلى Mathesis Universalis الذى يمكننا من معرفة الحقيقة الميتافيزيقية وكل الحقائق الأخرى فى الكون (Copleston, 1963, vol. 4, p. 273) . فمحاولة لايبنتز تمثل محاولة لإيجاد أبجدية للفكر توحد جميع العلوم .

كما مارس التجريبيون التحليل حيث تمثل محاولات لوك وباركلى وهيوم فى تحليل ما أسموه بالأفكار المركبة نماذج متميزة فى التحليل ، غير أنهم باتجاههم نحو التجربة ونبذهم الجانب المنطقى والعقلانى أدخلوا جوانب نفسانية فى فلسفتهم . وقد أدى التحليل عند هيوم إلى رفض كل الأفكار والمفاهيم الميتافيزيقية والعلمية وزعزعت النتائج التى توصل إليها دعائم الفكر والفلسفة والعلم فى عصره ؛ فالجوهر ليس سوى وهم والسببية ليست سوى اعتياد نفسى .

وكان ذلك مما دعى كانت إلى العمل على إنقاذ ما يمكن إنقاذه حيث تقبل كانت استحالة إيجاد الثوابت فى الموضوع واقتراح ربط الثوابت بالجانب الذاتى والشروط الذاتية القبلية التى لا يمكن للمعرفة أن تتم بدونها والتى أطلق عليها تسمية المفارق أو الترانسندنتالى الذى لا يمكن للمعرفة أن تتم بدونه وعنى بها «كل المعرفة التى تهتم ليس بالموضوعات بل بطريقة معرفتنا للموضوعات بقدر كون هذه الطريقة للمعرفة ممكنة قبليا » (Kant, 1963, p. 59) . وكلمة ترانسندنتالى تعنى مفارق للموضوع ومرتبط بالذات .

وكان الدرس الذى تعلمه كانت من هيوم هو أنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة علمية ما لم يكن من الممكن ، ولو نظريا ، ربط المفاهيم والأفكار القبلية بالتجربة ، مع التأكيد على الجانب القبلى . فيقوم بتحليل المعرفة إلى جانبيها التجريبى أو البعدى من جهة والعقلى أو القبلى من جهة أخرى ؛ ثم يتناول الجانب القبلى بالتحليل فيتناول أغلب المفاهيم المنطقية والفلسفية والعلمية من وجهة نظره القائلة بأن هذه المفاهيم جزء من البناء القبلى والثابت للذات العارفة . هنا يكمن الشرطان الضروريان لإمكانية المعرفة العلمية : ١ - ضرورة اعتماد هذه المفاهيم كشرط لا يمكن للمعرفة أن تتم بدونه ، ٢ - ضرورة إمكانية تطبيق هذه المفاهيم على التجربة .

وتعتبر فلسفة كانت تحليلية بقدر كونها تحلل الجانب القبلى للمعرفة الذى تعتمده الذات لتنظيم ما يصلها من العالم الخارجى من إدراكات حسية . وهذا التحليل للمفاهيم الفلسفية والعلمية عند كانت كما كان عند ديكارت ولايبنتز ولوك وهيوم يمثل محاولة لإيجاد فلسفة تنسجم مع مستجدات العلم الطبيعى فى تلك الفترة ولا نقول

جديدا إذا ذكرنا أن كانت كان شديد الإعجاب بفيزياء نيوتن وأن جوانب كثيرة من فلسفته تمثل محاولة لإيجاد تعبير فلسفي يرسخ فيزياء نيوتن بل أن تحليلات أفلاطون وأرسطو الميتافيزيقية لا تخلو من تأثر وتأثير متبادل بالعلم . ويبدى الدكتور زكى نجيب محمود ارتياحا كبيرا من محاولات كانت هذه حيث يعتبر أن ما يقوم به كانت من تحليل لمفاهيم عصره هو مهمة الفيلسوف الرئيسة : «مهمة الفيلسوف الحقيقية هى تحليل معارف عصره تحليلا ينتهى به إلى المبادئ الأولية التى تستند إليها تلك المعارف» (موقف ، ص ٦٤) ويضيف قائلا «بهذا المعنى التاريخى وحده نقبل (الميتافيزيقا) ، وهذا المعنى التاريخى للميتافيزيقا هو الذى نزعم أن (كانت) قد أداه بعلمه» (نفس المصدر والصفحة أنفسهما) . لكنه ينسى أن تحليل كانت كان مليئا بالفروض الميتافيزيقية .

وإذ يبدى إعجابه أكثر بإعلان كانت استحالة الميتافيزيقا فإنه يأسف لكون «استحالة المعرفة الميتافيزيقية عنده حقيقة نفسية وليست هى بالاستحالة المنطقية كما يرى المذهب الوضعى المنطقى» (موقف ، ص ٥١) . فى حين أن هذا بالضبط ما يتفاداه كانت فهو لا يخلط كما فعل لوك وهيوم بين التحليل النفسى والتحليل الفلسفى (المنطقى كما يحلو لأصحاب الوضعية المنطقية تسميته) .

وفى الحقيقة فإن ما فعله «كانت» كان قريبا جدا مما فعله فتكنشتاين وأصحاب الوضعية المنطقية من بعده والاختلاف الوحيد بينهم أن فلسفة كانت قامت على نقد وتحليل المعرفة الإنسانية وبيان صورة أو بنية هذه المعرفة والشروط القبلية لإمكانيتها كما ميّز كانت بين المعرفة التى يمكن أن تكون علما وتلك التى لا يمكن أن تكون علما ؛ فيما حلل فتكنشتاين القضايا فى اللغة ودرس صور القضايا وبيّن الشروط المنطقية للمعنى مميزا بين القضايا ذات المعنى والقضايا الخالية من المعنى (انظر أيونج ، أ . س . ، ١٩٦٣ ، ص ٣٥ - ٤٧) .

بل يمكننا الذهاب أبعد من ذلك إلى القول بوجود شبه كبير بين الاثنين فى تعاملها مع موضوعات الميتافيزيقا التى يخرجها كانت من مجال المعرفة العلمية ويخرجها فتكنشتاين من مجال المعنى ، فيعتبرها الأول أفكارا تنظيمية تنظم التجربة

وليست تكوينية أي لا تكوّن الظواهر ؛ فيما يضعها الثاني في المجال الصوفي الذي تحدد قضاياه العالم وتنظر إليه بشكل شمولي ولا تصفه مما يضعها في مجال اللامعنى (أنظر ، حمدي ، ف. ، ١٩٨٢ ، ص ٢٨٨ وما بعدها) .

ويختلف فتكنشتاين عن كانت في اعتماده التحليل لبيان أن أغلب ، إن لم يكن كل ، مشكلات الفلسفة ناجمة عن سوء استعمال قواعد ومنطق اللغة وأنها تختفي متى أخضعناها للتحليل المنطقي . فيقول «غاية الفلسفة هي التوضيح المنطقي للأفكار» (رسالة ١١٢ ، ٤) . وأيضا «نرى حل مشكلة الحياة في اختفاء المشكلة» (نفس المصدر ، ٥٢١ ، ٦) ، مما يعني أن التحليل يرينا أن المشكلات الفلسفية المستعصية ليست مشكلات على الإطلاق وإنما أشباه مشكلات .

ويذهب رودلف كارناب في مقالته «التغلب على الميتافيزيقا بالتحليل المنطقي للغة» أبعد من ذلك حيث يقوم بتحليل ما يسميه ابتداء بأشباه العبارات الميتافيزيقية Metaphysical Pseudo Statements من خلال اشتراط ربط المعنى بالملاحظة ، أو بما يقبل الملاحظة وتحليل البناء المنطقي للعبارات للتثبت من اتباعها لقواعد السنتاكس المنطقي . ويختار كارناب عبارة لهايدجر حول العدم مأخوذة من كتابه «ما الميتافيزيقا ؟» ويلخصها كارناب كالتالي «ماذا في الخارج ؟ العدم في الخارج . ماذا عن هذا العدم ؟ نحن نبحث عن العدم ونجد العدم ونعرف العدم . العدم يعدم» (Carnap, 1959, p. 70) . فيقرر بالاستعانة بالصورة والترميز المنطقيين بأن العبارة تبدو صحيحة وذات معنى لكنها تؤدي إلى نتائج غير صحيحة ولا معنى لها ولا يمكن التعبير عنها بواسطة الرموز المنطقية . ويضيف إلى ذلك بأن العبارة تستعمل الكلمات بشكل يختلف عن استعمالها الاعتيادي في اللغة مثل استعمال كلمة العدم nothing . التي تعي حرفيا لا شئ ، كاسم ويزداد ضيق كارناب حين يستعمل هايدجر الكلمة بصيغة الفعل «يعدم» nothings حيث يقوم هايدجر بنحت كلمة جديدة لا سابقة لها في اللغة . ويزيد كارناب إلى كل ذلك بأن معنى العدم ينفي الوجود فالعبارة إذن متناقضة إلى جانب خلوها من المعنى . ويأخذ أخيرا بنظر الاعتبار إمكانية استعمال هايدجر لكلمة «العدم» بمعنى خاص غير اعتيادي ، فيرفضها ويستنتج (بدون مبرر) بأنها تستعمل بمعناها المعتاد والمعروف لكن بطريقة غير

اعتيادية . ويلقى بعض اللوم على فعل الكينونة (to be) وازدواجيته وغموضه فى اللغات الأوربية . جوابا على رأى كارناب هذا يمكن أن نقول إنه على الرغم من إنه قد اختار نصا صعبا لواحد من أصعب الفلاسفة المعاصرين تلعب اللغة ومعانيها دورا جوهريا وعميقا فى بناء فكره ، على الرغم من كل ذلك ، فإن المعنى واضح لمن يعرف فكر هايدجر وفلسفته ويحاول تأويل النص فى سياقه المقصود .

ويعتبر كارناب أن كل الأنظمة الميتافيزيقية تشكو من نفس الخلل الذى اعتبره موجودا فى فلسفة هايدجر . ثم يتساءل : «ماذا إذن يبقى للفلسفة إذا كانت كل العبارات التى تقول شيئا ذا طبيعة تجريبية ، تنتمى إلى العلم الواقعى ؟» ويجيب : «ما يبقى ليس عبارات ولا نظرية ولا نظام وإنما مجرد طريقة : طريقة التحليل المنطقى» (Ibid, p, 77) . لا يبقى للفلسفة سوى طريقة التحليل الفلسفى، يا للهول ! ويتخلى الفلاسفة طوعيا ، بعد أن أقنعهم كارناب بمنطقه بضرورة ذلك ، عن كل الموضوعات التى كانت وما تزال تحقق للفلسفة كل أمجادها .

لو عدنا إلى مقالة كارناب ولاحظنا عنوانها «التغلب على الميتافيزيقا بالتحليل المنطقى للغة» لوجدنا أن كارناب يعتقد أن التحليل والتحليل المنطقى يمكننا من حل مشكلات الميتافيزيقا والتغلب عليها ، بل حل مشكلات الفلسفة جميعها حيث يقول «فى لغة صحيحة منطقيا لا يمكن حتى بناء مثل هذه الأشكال (مثل الكينونة والعدم) » (Ibid, p. 74) . وتعود هذه القناعة ، كما أسلفنا سابقا ، إلى افتراض وجود العلاقة القوية بين المنطق والواقع أو بين منطق اللغة وبناء العالم الذى طرحه فتكنشتاين مما يعنى أن التحليل المنطقى يمكن أن يؤدى إلى فهم أحسن للعالم وإلى القدرة على الحكم على بعض العبارات بعد تحليلها بأنها ذات معنى لأنها تصف العالم وعلى عبارات أخرى بأنها غير ذات معنى لأنها لا تقبل التحليل المنطقى ولا تتماشى مع قواعد منطق اللغة (هذه القواعد غير محددة سلفا وإن كنا نجد أمثلة لها فى تحليلات كارناب وغيره من أصحاب الاتجاهات التحليلية والوضعية المنطقية) .

فالتحليل وسيلة يعتمدها فتكنشتاين وكارناب وغيرهما من الفلاسفة التحليليين والوضعيين المنطقيين لبيان أن أغلب ، إن لم يكن كل ، مشكلات الفلسفة ناتجة عن سوء استعمال قواعد ومنطق اللغة . وأن التحليل المنطقى للعبارات الفلسفية التى

تعالج هذه المشكلات كفيل بأن يؤدى إلى حل هذه المشكلات ومن ثم إلى اختفائها ونجد الدكتور زكى نجيب محمود يوافقهم على ذلك تماما .

يتناول كتاب «موقف من الميتافيزيقا» نموذجان مهمان فى ممارسة التحليل والترويج له هما برتراند رسل وجورج مور ويكرس فصلا لكل منهما . فيتناول الأول من حيث نظريته للأوصاف واعتماده التحليل المنطقى للتمييز بين أنواع القضايا الوصفية المختلفة . حيث يبين رسل أن القضايا الوصفية العامة مثل عبارة «رأيت رجلا» تمثل قضية لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب لأنها تعتمد لفظا كليا لا يدل على وجود شيء ، وصولا إلى أن قضايا الميتافيزيقا من القضايا الوصفية العامة التى لا تتعامل بقضايا يمكن وصفها بالصدق والكذب وإنما تتعامل بدالات قضايا تتحدث عن مجهول لأن العبارة العامة لا تدل على شيء وقضاياها فارغة وخالية من المعنى (موقف ، الفصل السادس) .

أما مور فيتناول الكتاب موقفه من الحس المشترك وواقعيته فيما يغفل أهم ما قدمه فى نقد الميتافيزيقا المثالية باعتماد التحليل فى مقالته «دحض المثالية» حيث يقوم بتحليل العبارة التى يعتقد مور أن المثالية بكل أنواعها تقوم عليها أو تفترضها وهى عبارة «الوجود هو الإدراك» فيقوم مور بتحليل عناصر هذه العبارة ويهتم بشكل خاص بالرابطة «هو» ويحاول بيان معانيها الممكنة ثم ينتقل إلى الحدين «الوجود» و «الإدراك» ويحلل معانيها ليصل فى النهاية إلى نتيجة أن الفيلسوف المثالى لا يميز بين عملية الإدراك وموضوعه ويعزو مور إلى هذا الخلط تفوه المثالى بعبارات غريبة مثل «الكون روحانى» و «الحقيقة روحانية» وغيرها (Moore. 1922, p. 5) . ولربما كان هذا التحليل من أهم ما قاله مور فى حياته الفكرية وهو يستند فيه إلى نظرته العامة التى تحاول أن تتعامل مع موضوعات الفلسفة من خلال وجهة نظر أثيرة لدى الفلاسفة الإنكليز بخاصة تعتمد على ما يسمى بالحس المشترك Common Sense ذلك الحس الذى يشترك فيه جميع الناس ويعتمدوه فى تسيير حياتهم وإطلاق أحكامهم . غير أن العبارة التى حللها مور واعتبر أنه بدحضها يدحض كل أنواع المثالية - عبارة «الوجود هو الإدراك» لا تمثل وجهة نظر كل المثاليين وليست مشتركة بينهم بل أنها خاصة بمثالية باركلى ولا تمثل وجهة نظر فيلسوف مثالى مثل هيجل .

إضافة إلى أن ما قام به مور لا يدحض النظرة المثالية إلى المعرفة التى تؤكد على مشاركة الذات فى بناء الموضوع المدرك ولكنها لا تخلط بين عملية الإدراك وموضوع الإدراك . ولربما كان الجانب الآخر من فلسفة مور ، المتعلق «بالمغالطة الطبيعية» ، الذى لا يتطرق الدكتور زكى نجيب محمود إليه فى هذا الفصل ، (الخامس) ، مشيرا ومهما لتذكير فلاسفة التحليل على اختلافهم باعتراف مور باستحالة الاستمرار فى التحليل إلى ما لا نهاية ولا بدون رادع أو خلفية نظرية تبرر هذا التحليل فهو ليس ممارسة لذاتها . فى المغالطة الطبيعية يؤكد مور على أن بعض الأفكار مثل فكرة الخير والجمال أفكار أولية لا يمكن تحليلها وإذا حللناها أو عرّفناها بغيرها من الأفكار فإننا نرتكب بذلك مغالطة ونغير من طبيعة هذه الأفكار (Moore, G. E., 1966, p. 10) . وقديما قال أرسطو إن الاستمرار بالمطالبة بمزيد من التحليل والعلل دليل على قلة المعرفة .

أخيرا يمكننا أن نذكر أن مفهوم التحليل ليس واحدا وأنواع التحليل ليست متشابهة تماما . وقد ذكرنا التحليل الفلسفى الذى مارسه الفلاسفة على مر العصور بدون تطبيل أو تزمير حين حاول أفلاطون تحليل المعرفة والفضيلة والجمال أو حين حاول أرسطو تحليل المفاهيم الميتافيزيقية والأخلاقية أو حين حاول كانت بيان مكونات المعرفة الإنسانية والتجربة الجمالية إلى آخر المحاولات فى التحليل فمن حق الفيلسوف وغيره تحليل أى مفهوم وأية فكرة ، حتى فكرة العنقاء يمكن تحليلها إذ أننا هنا بصدد محاولة تحليل المفاهيم والأفكار للتوصل إلى فهم موضوعى لها .

أما فى عصرنا هذا – عصر التحليل فإلى جانب التحليل الذى ذكرناه يمكن التمييز بين عدة أنواع أخرى منه :

(أ) التحليل المنطقى الذى يحاول بالاستعانة بقوانين المنطق بيان النتائج المترتبة على بناء القضايا المختلفة مع التركيز على العلاقات بين عناصر القضية وبين القضايا المختلفة .

(ب) التحليل الميتافيزيقى الذى يحاول التوصل إلى المكونات النهائية للعالم أو للحقيقة كما تفعل الذرية المنطقية وكما سبق أن فعل لايبنتز بالنسبة للمونادات .

(ج) التحليل الفلسفى الذى يمكن تسميته بالمعرفى حيث يحلل الأسماء فى

العبارات إلى مكوناتها أو كما يفعل كانت حين حلل الظواهر إلى مكوناتها فى الإحساس والفهم أو كما فعل رسل فى تحليله لمعرفتنا للعالم الخارجى .

(د) تحليل لغة العلوم من خلال تحليل المفاهيم والمبادئ والقوانين والنظريات العلمية وبيان طبيعتها وقواعد الانتقال والاشتقاق وغيرها .

(هـ) تحليل اللغة العادية وبيان معانى المفاهيم والعبارات وبيان استعمالاتها المعتادة والمتعارف عليها .

تعليقا على ما سبق أود أن أذكر النقاط التالية :

(أ) لقد قام التحليل المنطقى فعلا بتوضيح بعض الإشكالات فى التعبير لكننا نتساءل هل حل كل مشكلات الفلسفة والفكر وهل يستحق الصيت الذى حصلت عليه بعض النظريات مثل نظرية الأوصاف لرسل أو تحليلات كارناب على أنها تمثل حلا نهائيا لإشكالات فلسفية مهمة خصوصا إذا عرفنا أن المنطق لا يهتم سوى بالجانب الشكلى من العبارات وبالقواعد العامة للعلاقات فيما بينها ولا يقول شيئا عن مضمونها ؟

(ب) ماذا نفعل بالمشكلات الفلسفية الأخرى التى تهم الفيلسوف والإنسان والتى لا يمكن حلها أو إذابتها عن طريق التحليل مثل «مشكلة الحياة» ؟

(ج) ماذا إذا لم نقتنع بأن التحليل المنطقى هو الطريقة الوحيدة لحل الإشكالات الفلسفية ؟

(د) يقوم التحليل المنطقى للعبارات على افتراض وجود العلاقة القوية بين اللغة والعالم كما طرحه فتكنشتاين وغيره ويحق لنا الآن أن نعترف بأننا لا نفهم ما تعنيه هذه العبارة ونطالبهم بأن يحللوا هذه القضية ويفسروها لنا مبينين لماذا يجب على بناء الواقع أن يتطابق مع بناء اللغة وأين فى التجربة يمكن أن نجد ما يثبت لنا ذلك ويعطينا وسيلة للتحقق منه ؟

ونتساءل أيضا متى ينتهى هذا التحليل أو متى يعتبر الفيلسوف التحليلى أنه قد أدى واجبه على أحسن وجه أو أنه سيبقى يضجرنا بتحليلاته التى لا تنتهى لعبارات ليست مغلقة على أحد ؟ وهل إذا تم حل كل المشكلات يبقى الفيلسوف التحليلى بدون عمل ؟

٣ : الفلسفة ونموذج العلم

تنطلق هذه النظرة من الافتراض القائل بأن قضايا العلوم والعلم الطبيعى بالذات تمثل نموذجا لما يجب أن تكون عليه المعرفة عامة . ويحمل هذا الافتراض فى طياته التسليم بأن العلم قد قام فعلا أو أنه يستطيع نظريا أن يعطينا إجابات وافية ودقيقة وعلى قدر كبير من اليقينية لكل الأسئلة التى يمكن طرحها . ويستنتج هؤلاء بأنه نظرا للنجاح الذى حققه العلم فإنه يجب على الفلسفة أن تتبنى مناهج ومعايير العلم وغاياته ، بل إن عليها أن «تسير وراء (عربة العلوم) وتتسقط الكلمات والعبارات التى لها أهمية خاصة فتجعلها موضوع بحثها حتى إذا ما وضحت كلمة منها بالتحليل ردوها إلى العلم وأخرجوها من دائرتهم بصفة نهائية» (موقف ، ص-٢٠) فتقوم الفلسفة بذلك بدور الحاضنة للأفكار العلمية التى لم تجد لها تحديدا بعد حتى إذا تحددت وتوضحت ونضجت تلك الأفكار تركت أحضان الفلسفة إلى ربوع العلم .

ويؤكد أصحاب هذا الاتجاه الذى نحن بصدده والذى يطرحه كتاب «موقف من الميتافيزيقا» أن العلم الطبيعى يتكون فى أغلبه من قضايا تجريبية تصف الواقع . فيقول فتكنشتاين «إن المجموع الكلى للقضايا الصادقة هو العلم الطبيعى بأكمله» (رسالة ١١ ، ٤) والقضايا الصادقة هى القضايا التى تصف وقائع تجريبية فعلية في العالم . ويقول الدكتور زكى نجيب محمود «وإذا سألت العالم الطبيعى عن حقيقة ما يقوله ، أجاب فى اختصار : أننى أقدم لك قوانين تلخص بعبارة موجزة جملة مشاهداتى و تجاربى» «موقف ص ٢٦) .

لقد حقق العلم فعلاً تقدما حثيثا فى عصرنا هذا وفتح آفاقا مهمة وحل كثيرا من المشكلات المعرفية والإنسانية (وخلق فى الوقت ذاته مشكلات أخرى) . غير أن العلم بطبيعته ومواصفاته لايشكل سوى واحدا من أنواع النشاط والمعرفة الإنسانيين والمعروف والمتفق عليه أن كل نوع من أنواع النشاط الإنسانى له معايير ووسائله وغاياته الخاصة به ولا يمكن أن يحكم عليه خارج هذه المعايير ، ثم أن العلم إلى جانب اعتماده على التجربة فهو يعتمد أيضا على العقل وما استفادة العلوم التجريبية

المختلفة من المنطق والرياضيات إلا دليل على أن التجربة وحدها لايمكن أن تعطينا كل ما نبغيه فى العلم من مبادئ ، وقوانين علمية .

فالمقابلة بين العلم والميتافيزيقا بالشكل الذى نجده فى كتاب (موقف من الميتافيزيقا) وعند أصحاب الاتجاه الوضعى المنطقى تنطلق من نظرة ضيقة وتبسيطية إلى العلم لاتجد تأييدا لها عند العلماء أنفسهم فنجد منهم مثلا من يقسم الأسئلة التى يتعامل معها العلم إلى نوعين : الأول يمكن تحديده عن طريق تحديد التجربة أو التجارب التى يجب إنجازها لكى تتحقق الإجابة عن هذه الأسئلة وهذا يشمل حتى التجارب التى قد لايكون من الممكن إنجازها حاليا لأن حالة العلم لم تتوصل إلى درجة من التطور يمكن معها حلها لكن مع ذلك يمكن تصور طبيعة تلك التجارب لو تطور العلم إلى الدرجة المطلوبة لتحقيقها . وهذا النوع من الأسئلة هو التى نجد العالم يتعامل معه بارتياح وباستمرار ولايحق للفيلسوف أو الميتافيزيقى أوغيرهما التدخل فى مجرياتها .

أما النوع الثانى من الأسئلة فهو من النوع الذى لا يمكن حله مهما حصل من تطور فى العلم لأننا لا نستطيع تصور طبيعة الخبرات أو التجارب التى يجب أن تتحقق لكى نتوصل إلى الإجابة عنه ، هذا النوع من المشكلات لا يمكن حله بالوسائل الفيزيائية وإنما بالوسائل الفلسفية (Frank, P., 1950, pp93f.) ومن هذا النوع من الأسئلة نجد السؤال الذى يطرحه العالم الفيزيائى السير أرثر إدنجتون حين يسأل متحديا النظرة التجريبية بمجملها : «ما هو الشئ الذى نلاحظة فعلا ؟» (Eddington, A., 1974, p.31) ويطرح ادنجتون هذا السؤال نتيجة محاولته إعطاء صياغة تقريبية لمبدأ النسبية كالآتى: «إننا لا نلاحظ سوى العلاقات بين الكيانات الفيزيائية» (Ibid.) . ويعتبر أن السؤال البسيط حول ماهية ما نلاحظه ربما يكون هو الذى بدأ التطورات الثورية فى الفيزياء النظرية والتى لم تشهد نهايتها بعد . ويجد إدنجتون أن فيرنر هايزنبرج يعيد صياغة السؤال على الشكل التالى : «ما الذى نلاحظة فعلا فى الذرة؟» (Ibid.) إن الأسئلة من مثل السؤال عن الكيانات الفيزيائية

وطبيعة الملاحظة هى من النوع الثانى من الأسئلة الذى لايمكن حله مهما حدث ويعتبر إدنجتون هذه الموضوعات دعوة لفيلسوف المعرفة أو الإبستمولوجى لمساعدة العالم .

كل هذا يعنى أنه لايجوز الاقتصار على الجانب التجريبى من العلم وإنما يجب ترك المجال مفتوحا للتفاعل بين العلم والفلسفة فى جانبها الميتافيزيقى مما قد يساعد على حل بعض المشكلات العلمية بتصور حلول عقلانية ممكنة لها .

ويذهب بعض فلاسفة العلم إلى القول بأن التقدم العلمى كذلك الذى شهده العلم فى القرن السابع عشر كان نتيجة تأثر العلماء ، بنظرة فيثاغورس الميتافيزيقية القائلة بأن العدد هو جوهر الحقيقة (Burtt, 1964) ، فيما يذهب آخرون أبعد بالقول أن اهتمام العلماء المختلفين فى عصر من العصور بمشكلة علمية ما على أنها ذات أهمية خاصة هو كون هذه المشكلة تلقى ضوء على مشكلة ميتافيزيقية معينة أو موضوع ميتافيزيقى مهم فى ذلك العصر (J. Agassi, 1964, p.189) .

يعيب الأستاذ عبد السلام بنعبد العالى فى كتاب له بعنوان «درس الإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة» المؤلف بالاشتراك مع الأستاذ سالم يفوت ، يعيب على بعض فلاسفة العلم قيامهم بالتعامل مع العلم بصيغة المفرد كما لو كان هنالك علما واحد بمنهج وأحد وليس عدة علوم بمناهج مختلفة وينقدهم كذلك لأنهم ينظرون إلى العلم من منظور وضعى اختبارى (ص ٣٣) إن صدق على القرن السابع عشر فهو لايصدق على القرن العشرين حيث إن «موضوع العلم أصبح بمثابة نتيجة لابمثابة معطى. أصبح حصيلة تم تركيبها وتكوينها . ولم تعد الموضوعية العلمية هى الحياد وعدم تدخل الذات ، لم تعد انفعالا بل صارت فعاليه وتدخلا وإنشاء وصنعا» (المصدر نفسه ، ص ٤٠) . ويعتبر أن المقياس التجريبى المتشدد للمعرفة لايحقق فائدة للفلسفة ولاحتى للعلم ويقترح إعادة نظر شاملة فى الموضوع بالقول «ربما كانت هناك ضرورة لتفكير نقدى يتجاوز التحليل العلمى ليفضح التشويهات النظرية التى تقع ضحيتها حتى المعرفة العلمية التى يتحمس لها هؤلاء . تفكير مهمته أن يفضح الماضى الأيديولوجى للعلم» (نفس المصدر ، ص ٥١) .

وعلى أية حال فإن العلم شأنه الفلسفة والميتافيزيقا وغيرها من أنواع المعرفة الإنسانية ليس مجرد عبارة أو مجموعة من العبارات التى يمكن التثبت من صدقها

أو كذبها عن طريق التجربة وإنما هو بناء متكامل من الفرضيات والمبادئ ، والقضايا المرتبطة بسياق فكرى واجتماعى وتاريخى وكما يقول إمرى لاكاتوش I.Lakatos . فإن القضايا العملية جزء من منهجية لبرنامج البحث العلمى الذى يشمل النواة الصلبة للنظرية العلمية وقضاياها الأساسية التى يحيطها بناء متكامل يشكل حزام أمان من الفرضيات المساعدة القابلة للملاحظة والشروط المبدأية بالإضافة إلى آلية لحل المشكلات التى قد تطرأ . ويؤكد لاكاتوش أنه حتى بعد صياغة الفرضية فإن التجربة والملاحظة لا تلعبان الدور الذى يعتقده البعض إذا تبدأ النظرية حياتها الخاصة . (Laktos, 1978, pp 47ff.)

ويؤكد لاكاتوش بأن علامة التقدم فى العلم ليست مجرد القدرة على التثبت ولامجرد إمكانية التكذيب كما يعتقد كارل بوبر وإنما علامة التقدم هى القدرة على ، التنبوء بأشياء جديدة وثورية (Ibid., p .6) .

وأود أخيرا أن أتناول فكرة يوردها الدكتور زكى نجيب محمود حول طبيعة المصطلحات العلمية ومقارنتها بالمصطلحات الفلسفية فيعتمد فى ذلك معياراً واحد هو الوضوح معتبرا أن العلم التجريبى لايشمل سوى الأفكار الواضحة والنهائية فيقول «الألفاظ العلمية بدأت غامضة .. ثم أخذت المصطلحات العلمية تتضح شيئا فشيئا . وكلما وضح فيها جانب أصبح علما قائما بذاته» (موقف ، ص ٢٠) . وهذا الكلام لاغبار عليه وإن كان لا يعطينا فكرة تامة عن طبيعة المفاهيم والأفكار العلمية ومايميزها عن غيرها من المفاهيم ، لكن هذه ليست غايته ولهذا فإنه يزيد على ذلك بالقول ولا يزال الفلاسفة حتى اليوم مشتغلين بتوضيح ألفاظ غامضة فى مجالات فكرية معينة ، مثل الأخلاق والجمال والسياسة والنفس والاجتماع ، ولذلك فهذه كلها ما تزال تعد «علوما فلسفية» فى مجال الفلسفة بدرجة تقل أو تزيد بمقدار درجة التحديد والوضوح اللذين قد بلغتهما الفاظها » (نفس المصدر والصفحة) . وهذا يعنى أن العلم لايحتوى سوى على المفاهيم الواضحة وهذا ليس دقيقا تماما ، ويعنى ماهو اسوأ من ذلك ، بأن الفلسفة والاختصاصات الأخرى التى يذكرها النص والتى استقل

الكثير منها من الفلسفة مثل السياسية والنفس والاجتماع ماتزال تتعامل مع ألفاظ غير واضحة ، بل إن الفلسفة وليس الميتافيزيقا فقط لاتزيد عن أن تكون مجموعة من المفاهيم الغامضة والمشوشة . فهل من الفلاسفة من يقبل بهذا الحكم ؟

تعليقا على ما سبق يمكن أن نذكر مايلى :

(أ) العلم ليس واحد وإنما مجموعة متباينة من العلوم تتفاوت فى نواح متعددة . ولا يزال طموح الفيلسوف والميتافيزيقى فى توحيد العلوم بعيد المنال فى حين يتقبل البعض من الفلاسفة والعلماء التعددية الموجودة فى العلوم دون محاولة توحيدها .

(ب) لا تعتمد حتى العلوم التجريبية على التجربة لوحدها ، كما لا تقوم هذه العلوم على قضايا تجريبية مستقلة ومفردة بل على بناء نظرية متكاملة يقوم على طرح المشكلة وصياغة الفرضية وإيجاد الحلول المعقولة وحل المشكلات التى تعترض سبيل العالم .

(جـ) للعلوم والمعارف المختلفة مناهجها ومعاييرها وغاياتها الخاصة بها والشىء ذاته يصدق على الميتافيزيقا فلا يجوز اعتماد معايير العلم التجريبى المتشددة للحكم عليها .

(د) على الرغم من أن الميتافيزيقا تختلف عن العلم إلا أنها تكمله وتسنده وقد قامت بذلك فعلا على مر العصور .

(هـ) فى عملية تطور المعرفة الإنسانية من السذاجة النظر إلى موضوع العلاقة بين العلم والميتافيزيقا كما لو كانت مباراة بين الاثنين لا يتحقق الفوز لأحدهما إلا على حساب الأخر فالمعرفة أوسع من أن تحد بأى حدود .

٤ - الميتافيزيقا :

نجد فى كتاب «موقف من الميتافيزيقا» موقفين من الميتافيزيقا :

(أ) موقف متسامح مع نوع معين من الميتافيزيقا يسميها بالميتافيزيقا النقدية أو التحليلية ويعتبر كانت ممثلا لها حين يقوم بعملية «تحليل ما يقوله العلماء من

قضايا تحليلا يبرز تكوينها وعناصرها ثم يظهر ما استبطن فى جوفها من فروض سابقة متضمنة» (موقف ، ص ٤٠) . و «تحليل معارف عصره تحليلا ينتهى به إلى المبادئ الأولية التى إليها تستند تلك المعارف فهو يقوم بعمل المؤرخ الذى يسجل لعصره مبادئه ، أنه لا يشرع لعصره تلك المبادئ ، ولا هو يتصدى للحكم على تلك المبادئ بصدق أو بكذب بل هو يحلل ليكشف الغطاء عنها لا أكثر ولا أقل» (نفس المصدر، ص ٦٤) . ويؤكد أنه «بهذا المعنى التاريخى وحده نقبل «الميتافيزيقا» وهذا المعنى التاريخى هو الذى نزعم أن كانت قد أداه بعملة» لكنه يستكثر على كانت كامل المديح فيضيف وإن لم يكن هو الذى قصد إليه عند قيامه القيام بهذا العمل» (نفس المصدر ، ص ٦٥) . وفى الحقيقة فإن الدافع الميتافيزيقى عند (كانت) كان بقوة الدافع العلمى وعلى الرغم من رفض كانت للميتافيزيقا التقليدية فإنه لم يجد تعارضا بين الميتافيزيقا النقدية كما طرحها هو وبين العلم بل أنها تكمل ما بدأ العلم وتنظمه وتضع حدودا له . كما أن تحليلات كانت للمفاهيم العلمية كان مليئا بالفروض الميتافيزيقية .

الميتافيزيقا بهذا المعنى ممكنة ولها دور مهم ويمكن اعتباره هذه إحدى مهام الميتافيزيقا الرئيسة . وبطبيعة الحال فإذا كان الميتافيزيقا «لا تشرع المبادئ» (نفس المصدر ، ص ٦٤) فإن العلم لا يشرعها هو الآخر بل يفترض أن الشواهد تؤدى إليها، غير أننا لا نستطيع أن نطلب من الميتافيزيقى ، إذا كان عالما ومتمرسا فى العلم ، أن لا يتصدى للحكم عليها بصدق أو كذب (نفس المصدر والصفحة) . وعلى أية حال فإن هاتين العبارتين تتطلبان تحديدا ووضوحا أكبر لكى يكون لهما معنى وإن كان من الواضح أن الغاية منهما هى تحديد صلاحيات الميتافيزيقى حتى فى حال السماح له بممارسة دور ما . وهذا يشكل تنازلا على أية حال فالمهم هنا استخراج التأكيد بأن للميتافيزيقا دورا ومهمة تقوم بهما فى استخلاص الفروض المسبقة والنتائج النهائية للعالم وليس من الضرورى أن يقوم بذلك ميتافيزيقى متخصص فقد يقوم به العالم لكنه حينئذ يتخذ موقف ودور الميتافيزيقى إذا كان للعالم أن يتفادى التحول إلى «جهول متعلم» فإن عليه الاهتمام بهذا الجانب من العلم . (انظر فيليب فرانك ، ١٩٨٣ ، ص ١١ وما بعدها ، ويعنى فرانك بالعبارة العلماء الذين يهتمون بالجوانب التخصصية من العلم ويهملون كل ما لا علاقة له بهذا الجانب التخصصى الدقيق) .

(ب) موقف رافض من المعنى الأكثر ورودا لما يسمى بالميتافيزيقا التأملية التى يعرفها على أنها «تلك المحاولات التى يحاول بها أصحابها أن ينبئوا بأحكام إيجابية عن أشياء غير محسوسة» (موقف ، ص ٤٢) . والتفكير الميتافيزيقى «ذلك التفكير الذى لايقف فى تعليله لما يتصدى لتعليله عند مصادره القريبة بل يمعن فى الغوص حتى يبلغ أقصى ما يمكن بلوغه» (مقدمة الطبعة الثانية ، ص ، و) . لمعرفة «الأصول» كما يقول فى (ص ، ز) من نفس المقدمة . وفى هذه المقدمة يتنازل الدكتور زكى نجيب قليلا فيقول إنه يقبل هذا المعنى إذا لم تزعم الميتافيزيقا أنها تصور الكون كما هو بالفعل ، وهذا ، على أية حال ، ما تخلت عنه الميتافيزيقا كما تخلى عنه العلم فى الفكر المعاصر . ثم يورد عبارة مثل أن «موت المسافر علته نعيق الغراب فوق سطح الدار ليلة السفر» (مقدمة ، ص ، ز وما بعدها) . ويعتبر أن بعض عبارات الميتافيزيقا تشبه هذه العبارة الخرافية ونتساءل أين نجد فى حاضر الميتافيزيقا أو ماضيها ، رائعها أو عاديها ما يشبه هذا القول الخرافى ولماذا لايتم التعامل مع الموضوع من خلال قضاياه على الأقل ؟

أود قبل أن أتناول هذا الموقف الأخير أن أتوقف لأعطى الميتافيزيقا الفرصة فى الدفع عن نفسها بعرض أحسن ما لديها لكى نتعرف على طبيعتها ووظيفتها ولنسائلها عن ماهيتها . فلندع أحد أعظم ميتافيزيقى القرن العشرين يعرف لنا موضوع اختصاصه بالقول إن الميتافيزيقا «محاولة بناء نظام من الأفكار العامة يكون مترابطا ومنطقيا وضروريا يمكن بالرجوع إليه تفسير كل عناصر تجربتنا» (Whitehead, A.N., 1960, p4) .

هذا التعريف للميتافيزيقا لا يلجأ إلى الغرابة ولايعطى الموضوع مهام غير اعتيادية وهو مقبول بشكل عام من الميتافيزيقيين ولو تأملناه لوجدنا أن الميتافيزيقا لا تزيد عن كونها محاولة للفهم والتفسير ، فهى تتعامل مع «الأفكار العامة» التى تتوصل إليها عن طريق التجريد من الواقع والتجربة وتعتمد العلوم فى أغلب الأحيان . فالميتافيزيقى يقوم نتيجة ملاحظته الواقع أو دراسته لنتائج العلوم

المتخصصة فى عصره بمحاولة استخلاص أفكار عامة يعتبر أنه يمكن اعتمادها لتفسير الواقع والتجربة ، ثم يضع هذه الأفكار العامة فى بناء منظم يتصف بأنه :

(أ) مترابط ومتسق بحيث أن الأفكار الأساسية فى النظام تفترض أحداهما الأخرى ولامعنى لأى منها لوحدها خارج النظام .

(ب) منطقى لا يتنافى مع قواعد المنطق .

(جـ) ضرورى تحمل الأفكار إمكانية تعميمها بالنسبة لكل الخبرة .

(د) وافى بمعنى أن جميع أنواع الخبرة سواء منها ما تم أخذه بنظر الاعتبار وما سيؤخذ أو يمكن أن يؤخذ بنظر الاعتبار سيظهر تشابها ويعبر عن نسيج متشابه .

(هـ) قابل للتطبيق أى أنه يمكن أن يعطينا نتائج مجدية إذا ما تم تطبيقه .

ولا يعنى وايتهد بهذا إمكانية بناء نظام ميتافيزيقى نهائى ، كما لا يمكن بناء نظام علمى نهائى لمحدودية لغتنا وإمكانياتنا وتجربتنا . فيقول «كل نظرة فلسفية ستعانى من الزوال عندما يأتى دورها . لكن مجموع الأنظمة الفلسفية تعبر عن مجموعة من الحقائق العامة عن الكون التى يجب تنسيقها ووضع كل منها فى موقعه الصحيح . هذا النجاح فى التنسيق هو ما يوفره لنا التقدم فى الفلسفة» (Ibid., p. ١١) . فالأنظمة الميتافيزيقية ليست مطلقة ولا تعطينا صورة نهائية للكون وإنما تكون كل نظرة ميتافزيقية مرهونة بعصرها وبأفكار ذلك العصر العلمية والتاريخية والاجتماعية وغيرها .

فالنظام الميتافيزيقى يبدأ من التعميم من التجربة وينتهى بالتطبيق على التجربة والتجربة هنا لاتفهم بمعناها الحسى الضيق بل بمعناها الأوسع الذى يتضمن التجربة الحسية وهو يتناول المذهب التجريبى المتشدد بالنقد ويؤكد أن فهم الواقعة التجريبية يتطلب إعطاءها تفسيرا ميتافيزيقيا كموضوع له علاقة منظمة بالعالم (Ibid. pp. 21f.) . هذه باختصار هى الميتافيزيقا وهى من أهم فروع الفلسفة حيث

يقول عنها هايدجر «الفلسفة هي الميتافيزيقا التي تباشر طريقها نحو التحقق» (Heidegger, M., 1977, p ١١٢) . إذا يمكن اعتبار بعض الحقول الأخرى للفلسفة كالمنطق ونظرية المعرفة تمهيدا لها ، والبعض الآخر كالجمال والإخلاق تطبيقا لها .

وفي هذا الصدد علينا أن نقر مع كارل بوبر K.popper أن من طبيعة القضايا الميتافيزيقية والفلسفية أنها غير قابلة للنقض Irrefutable أي لاتوجد تجربة فعلية أو ممكنة نستطيع من خلالها أن نحكم على القضايا الميتافيزيقية بالصدق أو الكذب لكن بوبر مع ذلك يقترح وسيلة لتقييم تلك القضايا بشكل نقدي فيقول إن من المستحيل تقييم أي نظرية سواء كانت فلسفية أم علمية إذا أخذناها بشكل منفرد لكنها تكون معقولة في سياق مشكلة مطروحة وعلى أساس مدى نجاحها في حل تلك المشكلة مقارنة بغيرها من النظريات (Popper, 1958, pp215ff.) .

وبنفس المعنى نجد الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي يرفض الموقف التجريبي المتشدد في حكمة على الفلسفة وليس الميتافيزيقا فقط ووصف تاريخها على أنه «تاريخ أخطاء كشف العلم عنها» (بنعبد العالي ويفوت ، ١٩٨٦ ، ص ٥١) فيقول بأنه «ربما لم يكن هنالك في الفلسفة خطأ أو صواب وأن القضايا الفلسفية لاتقاس بمعايير معرفية وانما تتخذ معانيها في إطار الصراعات التاريخية» (نفس المصدر والصفحة) .

والميتافيزيقا أنواع : مادية وروحانية ، واقعية ومثالية ، موضوعية وذاتية ، مفيدة وغير مفيدة ، جيد ورديئة ، مقنعة وقلية الاقناع ، فلا يمكن أن نطلق أحكاما تعميمية على كل هذه الأنواع بضربة واحدة .

ولو عدنا إلى موقف الدكتور زكي نجيب والاتجاه الفلسفي الذي يمثله ، ولو راجعنا الموضوعات الرئيسية التي طرحوها : المعنى والتحليل والعلم لوجدنا أنها تصب كلها في محاولتهم بيان استحالة الميتافيزيقا لكونها خالية من المعنى ، أي لأنها لاتصف الواقع التجريبي ، لكنهم يرتكبون في ذلك عدة أخطاء أو مغالطات نذكر بعضها فيما يلي :

تطلق تسمية الميتافيزيقا من قبل الوضعيين بشكل عام وبدون تميز على أنواع كثيرة من الخطاب الفكرى لأنها تعتبر كلها خالية من المعنى وتقاس كلها بمقياس العلم التجريبى دون أخذ طبيعتها والاختلافات فيما بينها بنظر الاعتبار . وهذا النوع من التعامل ليس علميا ولايمكن أن يؤدى إلى نتيجة ذات فائدة .

ولربما كان أكثر ما يؤاخذ عليه هذا الموقف هو التعامل مع موضوع الميتافيزيقا ونقدها من خلال قضايا مقتنصة خارج السياق أو حتى مفتعلة ولا علاقة لبعضها بالميتافيزيقا لنقدها . ومن المعلوم أننا نستطيع تسفيه وتشويه أية فكرة مهما كانت عميقة إذا تناولناها خارج سياقها ويكفينا أن نلاحظ تأكيدهم المطلق على تناول «القضية» أو «القول» أو «العبارة» أو «الجملة» دون سواها . فهم غير معنيين بموقع القضية أو العبارة ضمن فكرة أو نظرية أوسع . ومن الأمثلة على ذلك تعامل كارناب مع جملة «العدم يعدم» والدكتور زكى نجيب مع جملة «الروح عنصر بسيط» وغيرها فلا تؤخذ الجملة فى موقعها من فكر الفيلسوف ومن سياقها التاريخى من حيث طبيعة علاقتها بجوانب فكرية وعلمية ومن اجتماعية أو بمشكلات مطروحة فى عصرها ولا ينظر إليها كحلول ممكنة لهذه المشكلات ؛ إذ لامعنى لفلسفة (أرسطو) بمعزل عن فلسفة (أفلاطون) وعن الحالة العلمية والاجتماعية والسياسية فى عصرهما ولامعنى لفلسفة (كانت) بمعزل عن فلسفة (هيوم) ولا لأخلاق كانت بمعزل عن تعاليم المذهب البروتستانتى . هذه الاعتبارات مهملة تماما فى نقد الميتافيزيقا الذى نتناوله هنا . قد يجاب بأن تاريخ الفلسفة بمجمله مجموعة أخطاء وفى هذه الحالة تنتهى المناقشة الفلسفية لكن الدكتور زكى نجيب لا يفعل ذلك بل أنه يحاول دراسة هذا التاريخ وتحليلة باهتمام وجدية .

وقد ذهب كارناب وغيره أبعد من ذلك إذ إنه بعد رفض جملة هايدجر المذكورة «العدم يعدم» نتيجة تحليله المنطقى لها يعمم هذا الرفض على كل الميتافيزيقا جملة وتفصيلا فيقول «ميتافيزيقا هيجل تمتلك بالضبط ذات السمة المنطقية .. والشىء ذاته ينطبق على الأنظمة الميتافيزيقية الأخرى» (Carnap, 1959, p, ٧٣) . ثم ينتهى

إلى أنه لا تتضمن الميتافيزيقا «سوى الكلمات وحسب موضوعة بشكل لامعنى له» . (Carnap, 1959, p, ٧٨)

وربما كان الأسوأ من كل ذلك هو الخلط الذى يرتكب بين أنواع الميتافيزيقا المختلفة من ناحية وبين الميتافيزيقا المبدعة والميتافيزيقا العادية من ناحية أخرى . فنجد (مور) ينقد فيلسوفا مثاليا واحدا ويعتبر نفسه نقض المثالية ونجد (كارناب) ينقد جملة واحدة من فيلسوف ويعتبر أنه تغلباً على كل الميتافيزيقا . ونجد آخرين ينقدون جملة لا وجود لها عند أى ميتافيزيقى ويعتبرون أنه قد قضى على الميتافيزيقا برمتها.

تعليقا على ما سبق أود أن أوجز النقاط التالية :

(أ) الميتافيزيقا فرع مهم من فروع الفلسفة له ضوابطه ومعاييره وتاريخه المعترف به والملئ بالأفكار المهمة . وإذا أزلنا الأنظمة والأفكار والقضايا والافتراضات الميتافيزيقية من الفكر البشرى فلن يتبقى شيء يذكر .

(ب) الميتافيزيقا ليست مجرد عبارات وقضايا متناثرة هنا وهناك وإنما هى جزء من بناء فكرى منهجى ومنظم له سياقه الفكرى ويرتبط بغيره من الأنظمة الميتافيزيقية من جهة وبالعلوم والمعارف الأخرى من جهة ثانية . وربما كانت الميتافيزيقا أصدق مرآة لتفكير العصر .

(جـ) يقوم التفكير الميتافيزيقى فى أغلب الأحيان بالتوجه نحو المشكلات التى تجابه الإنسان ويحاول حلها عن طريق طرح وجهة نظر تعالج تلك المشكلات من أصولها ونجد كمثال على ذلك ظهور الفلسفة البيئوية فى يومنا هذا لمعالجة إحدى أكبر تحديات العصر بشكل جذرى .

(د) لايجوز إقحام «العبارات» الميتافيزيقية مع غيرها من أنواع الخطاب الفكرى والتعامل مع الجميع بدون تمييز كما لو كانوا شيئا واحد .

(هـ) يجب التمييز بين أنماط التفكير الميتافيزيقى المختلفة أو التأكيد على الإنماط الأكثر معقولية وإقناعا .

(و) كل أنواع المعرفة بما فى ذلك المعرفة العلمية يجب أن تؤخذ ضمن سياقها الفكرى والتاريخى .

(ز) لا يجوز التعامل بشكل فوقى وسلطوى مع أى نوع من أنواع الفكر فلا وصاية لتخصص على آخر .

(ح) أود أخيرا قبل أن أنتهى أن أوجه الانتباه إلى العنف الذى تتعامل به النظرة التى نحن بصددها مع موضوع نقدها بذكر بعض العبارات المستخدمة : «التغلب على الميتافيزيقا » (كارناب) . «هدمنا للعبارات الميتافيزيقية» (موقف ، ص ١٦٥) ، «التحليل المنطقى ينتهى بإقتلاع المشكلات الميتافيزيقية اقتلاعا من جذورها » وأيضا «لكن التحليل المنطقى وحده لايكفى للتخلص من سائر المشكلات التى ما برحت تشغل الميتافيزيقيين ، فيجئ التحليل الفلسفى ليجهز عل البقية الباقية» (موقف ، ص ١٥٥) ونجد عبارة «الميتافيزيقا تحت معاول التحليل» عنوانا لفصلين من فصول كتاب موقف من الميتافيزيقا . لكأننا فى ساحة حرب .

خلاصة :

لو أعدنا النظر فى ما كتبه الدكتور زكى نجيب محمود فى مقدمة الطبعة الثانية لسنة ١٩٨٣ لوجدنا أن موقفه قد اختلف عن النظرة التى يطرحها الكتاب فى طبعته الأولى والتى تناولنا أصولها وأفكار بعض من أهم المدافعين عنها فى هذا البحث . نقول هذا على الرغم من أنه أبقى على نص الطبعة الأولى بدون تغيير لأنه يمثل وثيقة لفترة معينة تحمل قناعات معينة . غير أننا فى مقدمة الطبعة الثانية نجده لا يرفض حتى ما يسمى بالميتافيزيقا التأملية ضمن الحدود التى يذكرها (أنظر الفقرة (٤) من هذا البحث) وأغلب الظن أنه يتقمص الفكر الوضعى المنطقى الذى كان سائدا فى الفترة التى درس فيها فى انجلترا على الرغم من أن هذا الفكر وموقف أصحابه المتعالى والسلطوى يختلف جذريا عن طريقة واخلاقيات التفكير فى التراث العربى الإسلامى الذى ينتمى إليه والذى نال قسطا كبيرا من اهتمامه وكانت له مكانة خاصة فى فكره .

المصادر العربية

أيونج ، أ . إ . ، أثر كانت فى الفلسفة الحديثة ، فى كتاب د . د . رونز ، فلسفة القرن العشرين ، ت . عثمان نويه ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، حمدى ، فاتنة ، دراسة فى رسالة فتكنشتاين المنطقية الفلسفية ، مجلة دراسات للأجيال، بغداد ، العدد ٣ ، السنة ٥ . كانون الأول ١٩٨٢ ، ص ٢٧٥ - ٣٠٣ .

زكى نجيب محمود ، موقف من الميتافيزيقا ، دار الشروق ، بيروت ، ١٩٨٣ .
نحو فلسفة علمية ، مكتبة الإنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٨ .

عبد السلام بنعبد العالى وسالم يفوت ، درس الإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة ، آفاق عربية ، بغداد ، ١٩٨٦

فرانك ، فيليب ، فلسفة العلم ، الصلة بين العلم والفلسفة ، ت . على على ناصف ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٣ .

المصادر الأجنبية

Agassi, J., The Nature of Scientific Problems and Their Roots in Metaphysics, in M. Bunge (ed.), The Critical Approach to Science and Philosophy, Free Perss, London, 1964.

Ayer, A.J., Language, Truth and Logic, Victor Gollancz ltd., London, 1956.

Burtt, E., The Metaphysical Foundations of Modern Science, Londow, 1964.

Carnap, R., The Elimination of Metaphysics through the Logical Analysis of Language, in A.J.Ayer, Logical Positivism, Free Press, Glencoe, 1959.وقد رأيت أن استبدل كلمة «استبعاد» فى العنوان بكلمة «التغلب على» الأقرب إلى الأصل الألمانى Ueberwindung

Cassirer, E., An Essay on Man, Yale univ. Press, New Haven, 1962.

Copleston, F., A History of Philosophy, Vol.4., Image Books, 1963.

Descartes, R., Discourse on Method and other writings, trans. by F.E.Sutcliffe, Penguin, England, 1968.

Eddington, A., The Philosophy of Physical Science, Univ. of Michigan Press, Michigan, 1974.

Frank, P., Modern Science and its Philosophy, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1950.

Heidegger, M., what is Metaphysics, in D.F.Krell, Martin Heidegger, Basic writings, Routledg and kegan Payl, London, 1977.

Hume, D., Enquiries Concerning Human Understanding., 3rd ed., Clarendon press, Oxford, 1975.

Kant, I., Critique of Pure Reason, trans. by N. Kemp Smith, Macmillan, London, 1963.

Lakatos, Imre, The Methodology of Scientific Research Programs, Cambride Univ. Press, Cambridge, 1978.

Moore, G.E., Philosophical Studies, Routldge and kegan Paul, London, 1922.

Moore, G.E., Principia Ethica, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1966.

Whitehead, A.N., Process and Reality, Harper and Row, Newyork, 1955.

Wittgenstein, L., Tractatus logico Philosophicus, German text with trans. by pears and Mcguiness, Routledge and kegan Paul, London, 1961., وتوجد ترجمة عربية جيدة للرسالة للدكتور عزمى إسلام مراجعة وتقديم د. زكى نجيب محمود مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ,1968.

الفصل الخامس

القيـــم

١ - القيم بين الوضعية المنطقية والمدرسة الانفعالية
أحمد عبد الحليم عطية

٢ - التراث والقيم والدين　　خديجة خليل العزيزى

٣ - الحرية　　محمود سيد أحمد

القيم بين الوضعية المنطقية والمدرسة الانفعالية

أحمد عبد الحليم عطية

مقدمة :

تهدف هذه الدراسة إلى تناول فهم زكى نجيب محمود لطبيعة القيم ، ووجودها وإمكانية إدراكها ، وهو جانب مهم من جوانب فلسفته . شغل به منذ بداية كتاباته وأفرد له عدد كبير من الدراسات ، ومع هذا لم يشغل من عناية الباحثين الذين شغلوا بجوانب عديدة من فلسفته إلا حيزاً قليلاً أو لم يهتموا به إلا نادرًا . فهو جانب لم يحظ بالاهتمام الكافى على الرغم من انشغال المفكر الكبير به منذ فترة مبكرة فى حياته الفلسفية ، وهو جانب مسكوت عنه من قبل هؤلاء الذين أمعنوا النظر فى القضايا التى أثارها زكى نجيب ، وكتبوا عنها سواء بالتأييد والمتابعة أم التحليل والنقد .

كما تهدف هذه الدراسة إلى تأكيد الاتجاه العلمى عند المفكر العربى فى دراسته للقيم وإن كان هذا الاتجاه ينطلق من التوجه العام الذى تبناه فى فلسفته وظل يؤمن به ، ويطبق منهجه فى كل كتاباته - تقريباً - منذ رسالته للدكتوراه عن "الجبر الذاتى" ١٩٤٨ ، وحتى "حصاد السنين"١٩٩١ . ونحن فى هذه الدراسة نتبنى وجهة نظر مؤداها أن الدكتور زكى نجيب ظل مفكراً علمياً نقدياً داعياً إلى منهج الوضعية المنطقية حتى فى كتاباته المتأخرة ؛ التى انصبت على تجديد الفكر العربى وقضايا التراث ، وهى مسألة لها أهميتها التى نحرص على تأكيدها .

فما يميز زكى نجيب محمود هو وحدة المنهج ، وعلى ذلك فنحن نستبعد القول بتعدد مراحل تفكيره وتطور كتاباته ، أو القول بتحول معرفى ، أدى به إلى الانتقال من مرحلة ميتافيزيقية إلى أخرى وضعية منطقية ، إلى ثالثة ذات صيغة عربية إسلامية .(١)

---

١ - يشير البعض إلى تحولات فى موقف زكى نجيب محمود الفلسفى وانتقاله من المرحلة العلمية أو الوضعية المنطقية إلى مرحلة تجديد الفكر العربى والمعقول واللامعقول ، انطلاقاً من اختلاف موضوعات البحث ، بينما تفترض الدراسة الحالية وحدة المنهج فى أعمال زكى نجيب رغم اختلاف الموضوعات . ومن أصحاب التفسير الأول نجد إمام عبد الفتاح إمام فى مقدمة ترجمته للجبر الذاتى ؛ الذى يؤكد على الجانب الميتافيزيقى عند زكى نجيب السابق على المرحلة العلمية ، وكذلك منى أبو زيد فى زكى نجيب ومراحله الفكرية ، مجلة المنتدى ؛ الإمارات العربية عدد ٩٤ مايو ١٩٩١ ، ص ٣٤ والفصل الأول من *الفكر الدينى عند زكى نجيب محمود* ، *دار الهداية القاهرة* ، ١٩٩٣ ، ص ١٥ وما بعدها .

إننا نهدف إلى تحليل فهم زكى نجيب للقيم ومعالجته لقضاياها وتحديده لطبيعتها ، وموقفه من وجودها . وذلك فى إطار اهتمامه المبكر والمستمر بدراستها ، وكتاباته المتعددة فيها ؛ والتى تدخل فى إطار اهتمام الفلاسفة المعاصرين بدراسة هذا المجال . محاولين الإجابة عن عدد من الأسئلة التي تمثل صلب نظرية القيمة المعاصرة ؛ خاصة الاتجاهات التجريبية الطبيعية وثيقة الصلة باتجاهه العلمي .

ويأتى فى مقدمة هذه الأسئلة العلاقة بين القيم والوجود ؛ انطولوجيا القيمة وطبيعة وجودها . والعلاقة بين القيم والمعرفة ؛ ابستمولوجيا القيمة وكيفية إدراكها ، والتى تؤدى بنا إلى قضية أساسية تتعلق بطبيعة فلسفة القيم . . فهل أنكر مفكرنا القيم أو إعترف لها بنوع من الوجود ؟ وما طبيعة وجود القيم في نظرته العلمية الوضعية ؟ وهل هو إنكار لوجود القيم أو لإمكانية إدراكها ودراستها دراسة علمية ؟ حيث إن إنكار القيم عند الوضعيين يؤدى إلى هدم البحث فى القيم ، أو على أقل تقدير يلقى بها إلى ميدان علم النفس وعلم الاجتماع ، كما يرى بعض أقطاب الوضعية المنطقية ، فهل كان الفيلسوف العربى وضعياً منطقياً حقيقة فى نظرته لها أم تحول عن هذا الموقف إلى موقف آخر ؟

كل هذه الأسئلة وغيرها مما سيأتى فى سياق هذا البحث تنطلق من اهتمام زكى نجيب محمود الكبير بهذا المجال ؛ القيم والأخلاق والجمال ، أو بعبارة أدق بالإنسان الذى كان الشغل الشاغل له منذ البداية . ولمناقشة هذه الأسئلة ومحاولة الإجابة عليها علينا أن نحلل أعمال رائد الاتجاه العلمي فى فكرنا الفلسفى ، ونناقش أفكاره حول القيم منذ كتاباته الأولى .

١ - البدايات : الإنسان ، الحرية والقيم .

فى تقديمه ترجمة "الجبر الذاتى" إلى العربية ؛ وهو العمل الذى حصل به على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة لندن عام ١٩٤٧ ، كتب زكى نجيب متسائلاً عن ثبات موقفه الفلسفى ؛ إذ يقول : "ترى هل يكون الإنسان إنساناً أكمل لوظل عشرات الأعوام ثابتاً على فكرة بعينها ؟ أم أن الكمال مرهون بالصدق وحده سواء اقتضى هذا الصدق ثباتاً على الفكرة أو انقلاباً عليها ؟ ... ويضيف "الحمد لله الذى أنعم علىّ بصفة الإخلاص لنفسى ، أقف عند الفكرة التى أؤمن بصدقها غير عابئ بهجمة

الناقدين" . . إن زكى نجيب حين راجع ترجمة كتابه إلى العربية بعد خمسة وعشرين عاماً من تأليفه وجد نفسه ثابتاً على مضمون الدعوة . ومامضمونها الذى يؤكده لنا سوى حرية الإنسان وقدرته على الخلق والإبداع . تلك قضية أساسية ينطلق منها ، ودعوة مستمرة يدعو إليها .

إن بقية إجابته "تقتحم مجالاً - كادت كتاباته التالية تنسينا إياه - لا تثبته ولا تنكره ، فهى منطقة مجهولة فى تفكيره أو قل منطقة مسكوت عنها ، ولن تتضح إلا بإلقاء الضوء عليها فى دراسات أخرى ، وفى سياقات مختلفة ، هى منطقة الإنسان ، العالم الباطنى الداخلى أو مملكة الحرية بلغة كانط . يقول : " فما زالت حتى هذه اللحظة أؤمن إيماناً راسخاً بأن الإنسان كائن مريد حر فى اختيار مايريده ، وأنه - دون سائر الكائنات - ليس حصيلة سلبية للعناصر الخارجية المحيطة به ، بل هو مبدع خلاق يأتى بالجديد الذى يضاف إلى الوجود خلقاً جديداً ، يكون له فضله وعليه تبعته (١) .

ونتوقف عند قوله : " فما زالت حتى هذه اللحظة " الذى جاء فى بداية العبارة السابقة المقتبسة من زكى نجيب محمود ، والذى يؤكد فيها على إيمانه الدائم والسابق والحاضر والمستمر بهذه الدعوى ، أى القول بحرية الإنسان ، أو بأن البحث فى الإنسان هو البحث فى الحرية ، وأن كتاباته المختلفة بعد رسالته فى الدكتوراه ، وحتى ترجمتها إلى العربية - خاصة ؛ "خرافة الميتافيزيقا" ١٩٥٣ ، والمنطق الوضعى ١٩٥٦ ، "ونحو فلسفة علمية" ١٩٥٨ - والتى تؤكد على إيمانه بالعلم والمنهج العلمى والفلسفة الوضعية والتحقق التجريبى للقضايا العلمية أو إمكانية هذا التحقق ، أى الإيمان بعالم الحس ووقائعه المختلفة التى لاوجود لسواها ؛ والاقتصار على العالم التجريبى ، الذى تحكمه القوانين الطبيعية ، لم ينف أبداً إيمان الفيلسوف بعالم آخر هو عالم الإنسان والحرية . هذا هو الأساس العام الذى لا يعلنه صراحة ، لا فى رسالته بالإنجليزية ، ولا فى تقديمه لترجمتها العربية .

هل لنا أن نفترض أن زكى نجيب فى بحثه "الجبر الذاتى " كان بازاء فلسفتين ؛ الأولى آمن بها إيماناً قوياً وجعلها بديهية أساسية لم يعلن لنا عنها . والثانية رفضها

---

١ - زكى نجيب محمود : الجبر الذاتى : ترجمة أمام عبد الفتاح أمام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص ٤ .

في هذه اللحظة وشك فيها وانتقد صاحبها ، وجعل محور دراسته دخص أفكارها ؟ لايخفى على القارئ أننا نقصد فلسفتى كانط وهيوم . إن التعارض بين هاتين الفلسفتين قائم فى ذهنه ، ويتضح لنا من استقراء عمله الحالى . وغيره من أعمال . إن موقفه من كانط باطن فى إيمانه بعالمين ميز بينهما صاحب الفلسفة النقدية ؛ الأول الذى خصص له هذا العمل " الجبر الذاتى " وهو عالم الحرية الداخلية الباطنية للإنسان المبدع المتحرر الخلاق ، والثانى عالم الطبيعة بما فيه من حتمية وجبر ، والثانى هو ما تظهره التجربة الحسية .

ويمكننا إن استمرت المقارنة بين زكى نجيب كانط أن نجد أوجه اتفاق شديدة ودقيقة وعميقة بينهما انطلاقاً من الفكرة الأساسية التى تمثل محور "الجبر الذاتى" وهى نفس الفكرة التى قدمها كانط فى كتاباته الأخلاقية المختلفة " أسس ميتافيزيقا الأخلاق" ١٧٨٥، الذى جعله بمثابة تمهيد لـ "نقد العقل العملى " كتابه الرئيسى فى الأخلاق ١٧٨٨، وكتابه الثالث والأخير " ميتافيزيقا الأخلاق" . وذلك مقابل معارضته للقطب المضاد لكانط ، ألا وهو الفيلسوف الحسى الإنجليزى هيوم D . Hume الذى سيكتب عنه ١٩٥٨ ، جاعلا منه أحد رواد اتجاهه الوضعى المنطقى ؛ إلا أنه فى هذا العمل يرفض ابستمولوجيته حين كتب يقول : "حين أنشأت هذه الرسالة العلمية فقد رأيت عندئذ أن أعارض اتجاهين فكريين فى تحليلهما للنفس الإنسانية : هما مذهب هيوم فى المعرفة ومذهب السلوكية فى ميدان علم النفس ، على حين أنى اليوم أبدأ من هذين الأساسين لأقيم فكرى ، ذاهباً معهما إلى آخر مايستطيعان ... على أنى مع الأخذ بهذين المذهبين فى تحليلهما للمعرفة والسلوك أعتقد أنهما لايستنفذان الإنسان كله ، بل يتبقى من الإنسان بقية ملغزة تستعصى على التحليل هى على وجه التحديد البقية التى يكون فيها الإنسان الفرد المتميز ، المريد الحر فيما يريد ، المبدع ، الخلاق" (١)

يؤكد زكى نجيب محمود فى هذه المقدمة المهمة التى كتبها بعد ربع قرن على إيمانه بالأسس التى قام عليها بحثه . "فالنتيجة التى أصل إليها اليوم هى نفسها النتيجة

---

١ - الموضع السابق .

التى وصلت إليها فيما مضى ، وإن اختلفت خطوات البرهنة والتدليل "(١) .

ونستخلص من هذه العبارة قضيتين أساسيتين نظن أنهما ما زالا ساريين منذ هذا العمل فى أعمال زكى نجيب التالية ، وهاتان القضيتان هما :

١ - إيمان زكى نجيب محمود الراسخ بحرية الإنسان - فى إطار الجبر الذاتى - وأنه مبدع خلاق يأتى بالجديد ، الذى يضاف إلى الوجود خلقاً جديداً يكون له فضله وعليه تبعته . وما يستخلص من هذه القضية من نتائج قد لاتجد تعبيراً عنها فى هذا العمل الأول، لكنها تظهر بوضوح فى أعماله التالية ، مثل أن العالم الداخلى وحرية الإرادة ، وما يبدعه الإنسان من أعمال القيم عصية على الدراسة العلمية ، فهو جانب يعترف بوجوده من جهة وعدم قدرتنا على تناوله بالتحليل المنطقى وتحديده فى صياغة أو قوانين علمية من جهة أخرى .

٢ - إيمانه الدائم بالعلم وقدرته على تناول القضايا التى تتعلق فقط بالوجود المادى الفيزيقى للأشياء ، وذلك عن طريق إمكانية التحقق من قضاياه ، واستبعاد ما لا يخضع منها للتحقيق .

بهذا يمكن تفسير ما قد يراه البعض من تباين بين وجهين لرجل واحد، الأول مناداته بطرائق للتحليل - "الوضعية المنطقية " - دون أن تضيف للناس فكرة إيجابية تحل لهم إشكالاً ، والثانى حديثه عن الإنسان وكأنه جمع فى بوتقة واحدة عدة فلسفات معاصرة : الظاهراتية والوجودية والتطورية والبرجسونية . ويرفع زكى نجيب هذا التناقض أو التباين بين الموقفين . فالفرق بينهما - كما يراه - هو فرق بين منطق التحليل حين يكون مجرداً (كما فى معظم أعماله التالية) ، وهذا المنطق التحليلى نفسه حين يدخل ميدان التطبيق (كما فى الجبر الذاتى) : فهذا العمل - فى حقيقته - إن هو إلا موضوع استخدم فى بحثه أدوات التحليل التى من شأنها تفتيت الفكرة المجملة إلى عناصرها البسيطة ، فيلقى ضوء على محتواها حتى إذا ما عهدنا إلى وضعها فى السياق كانت أقدر على توصيلنا إلى نتيجة أو نتائج (٢) .

---

١ - نفس الموضع .

٢ - المرجع السابق ، ص ٤ - ٥ .

ومهمتنا في هذا الجزء من دراستنا - هي أن نناقش هذين الجانبين ونحللهما ، ونسعى لاستخلاص ما ينشأ عنها من نتائج تتعلق بفهم زكي نجيب لطبيعة ووجود ومعنى القيم . ولن نلجأ إلى عرض أو تلخيص قضايا "الجبر الذاتي" ، بل سنحلل نتائج هذا البحث وصولاً إلى بيان مكانته التأسيسية من فلسفة زكي نجيب محمود في القيم .

٢ - *الجبر الذاتي بين الرؤية الميتافيزيقية والدراسة العلمية :*

يؤكد المفكر على اهتمامه الذاتي بمشكلة حرية الإنسان ، ويحددها لنا في إطار علمي ، مطبقاً عليها قانون كونت في المراحل الثلاث ، فقد كانت في صورتها البدائية البسيطة مشكلة لاهوتية ، وكانت في المرحلة الثانية من النمو العقلي للإنسان مشكلة ميتافيزيقية بصفة خاصة ، وأصبحت في العصور الحديثة - بعد أن سلم العلم بنظرية التطور -أكثر دقة وأكثر عمقاً ، وأصبحت مشكلة الحياة نفسها : والنتيجة التي يقدمها لنا في هذه المشكلة ؛ هي أن الإنسان حر لابمعنى حرية انعدام القانون أو الخضوع للعشوائية ، لكنه حر بحرية منظمة تنظيماً سببياً ، فالفعل الإرادي معلول ، وهو حر في آنٍ ، وهذا ما يسميه الجبر الذاتي "[١]

إن زكي نجيب يحدد بهذا العمل بداية مرحلة في تفكيره ؛ إنه يمثل بداية تفلسفه ، أو قل بداية تبنيه للنظر العلمي ، وهو يعترف لنا بذلك : " وإني لأعلم علم اليقين مقدار التحول الذي طرأ على اتجاهي العقلي ، ذلك لأن أثره عليّ قد جاوز النطاق الضيق لهذا البحث ؛ فأدى إلى تحول في طريقة تفكيري أياً كان موضوع هذا التفكير "[٢] إن معالجة هذه القضية - إذن - تمثل مرحلة جديدة ؛ هي مرحلة الدراسة العلمية والتحليل المنطقي لقضايا الأخلاق . أو قل بداية تفلسف زكي نجيب . فما يشغل الرجل هنا هو تحديد المصطلحات تحديداً علمياً ، حتى نستطيع أن نتجنب المجادلات الميتافيزيقية التي لا لزوم لها . "وأنا حين أذهب إلى أن الإنسان حر في أفعاله الإرادية يجب عليّ أولاً وقبل كل شئ أن أحدد تحديداً دقيقاً قدر المستطاع ما أعنيه بكلمتي "حر" و"إرادة "، ومثل هذا التحديد ضروري كذلك لمعنى كلمة :النفس" أو الذات "[٣] .

---

١ - المرجع السابق ، ص ٢١ - ٢٢ .

٢ - المرجع السابق ، ص ٢٣ .

٣ - المرجع نفسه .

إنه يقسم النظريات الممكنة عن النفس إلى مجموعتين رئيسيتين يطلق عليهما : اسم "النظريات المركزية " و"النظريات اللامركزية" ، ويأخذ هيوم " و " واطسن" كممثلين لصورتين من النظرية اللامركزية . الأول استخدم الاستبطان منهجاً للبحث ، بينما استخدم الثانى منهج الملاحظة الخارجية للسلوك . ويناقش زكى نجيب هيوم ، وينتقد نظريته ، ويتبنى المنهج الذى استخدمه ديكارت حين أثبت وجود نفسه بوصفه عملية تفكير . فديكارت لم يزعم أن الذهن موجود لأنه اكتشفه عن طريق الاستبطان ، لكنه زعم وجوده لأنه اكتشف أنه متضمن فى موقف معين كان يقوم بفحصه ، ووجد أن إنكار الذهن لايعنى سوى إعادة إثباته من جديد ، فنحن أثناء عملية الاستبطان نكون على وعى مباشرة بالحالة النفسية التى نقوم بفحصها ، لكننا بالإدراك الجدلى الذى نقترحه هنا لاكتشاف الذهن نستنتج وجوده ؛ لأننا نجد أنه من الضرورى أن يكون متضمناً فى المواقف السيكولوجية"(١) .

بعد رفض النظريات اللامركزية التى ترد النفس إلى مجموعة من الحالات دون أى مركز موحد يوجد بغض النظر عن مجموعة العلاقات الخاصة بين هذه الحالات ، لأنها غير كافية ، وبعد رفض إحدى صور النظرية المركزية ، وهى النظرية التى تقبل وجود مركز موحد ؛ لكنها تعتبره الكتلة الشعورية البدنية المتصلة والمطردة . نجده يسلم بالنظرية التى تقول بوجود مركز ؛ لكنها ترفض أن يكون هو نفسه جانباً من جوانب الخبرة . ونستطيع أن نميز بين تصورين لهذا المركز ، الأول هو تصوره على أنه موجود بسيط أو كائن لازمانى ، أو روح قائمة فى البدن ومرتبط به . والثانى على أنه مبدأ للوحدة يكمن وراء خبرة الفرد دون أن ينفصل عن هذه الخبرة بحيث يصبح قانون الكائن الحى نفسه ، ينظم طرقه فى الإدراك والتفكير والفعل ؛ لكنه ليس له وجود بمعزل عن الكائن الحى"(٢).

١ - المرجع السابق ، ص ٤٤ .
٢ - المرجع نفسه ، ص ٥٢ - ٥٣ .

ويأخذ زكى نجيب محمود بهذا التصور الثانى ؛ وهو تصور براجماتى وظيفى ينقلنا إلي الأصول التى اعتمد عليها صاحب "الجبر الذاتى ونظرتها للذات أو العقل[١] " - سواء أكانت هذه الأصول من : البراجماتية ، والتحليلية ، والواقعية الجديدة - .

ويحدد هذا المركز فى " الفعل المتضمن فى عملية الانتباه " ؛ فالنفس هى فعل بواسطته يجمع الفرد ما يبدو أنه يساعده فى حفظ وجوده . هذا الفعل هو المبدأ الموحد لمحتويات خبرة الفرد بحيث تكون واحدة فى أية لحظة على الرغم من تعدد المحتويات وتنوعها ، إنه الشرط الذى بدونه تصبح الرغبة والنفور والانتقاء والرفض أموراً مستحيلة . وبدون افتراضه - من ناحية أخرى - لايستطيع الفرد أن يشعر ويدرك ويفكر ؛ إنه الصورة أو الخاصية الأساسية للفاعل السيكوفيزيقى التى تجعله ينتقى العناصر التى لاغنى عنها لوجوده . وفى كلمة واحدة - كما يخبرنا زكى نجيب - المركز الموحد : هو الفعل المتضمن فى عملية الانتباه"[٢] .

وهذا التحديد قريب من فهم الفيلسوف الأمريكى صاحب الواقعية الجديدة رالف بارتون بيرى R . B . Rerry (١٨٧٦ - ١٩٥٧)[٣] فالانتباه الذى يقول به زكى نجيب هو الاهتمام interest الذى يؤكد عليه بيرى ، ووصف الإنسان عند المفكر العربى بالفاعل السيكوفيزيقى يذكرنا بقول بيرى بأن الإنسان جماع مواقف الحياة الوجدانية الحركية . وهو ما يتضح فى شرح زكى نجيب لمفهوم الفاعل السيكوفيزيقى بالكل المتحد الذى يقوم بعمل رئيسى واحد فى وقت معين (الكل العضوى) ، وهو يعنى بذلك "طريقة فى السلوك تعتمد على تعاصر أفعال الأجزاء التى يتألف منها هذا الكل بتلك الطريقة التى تؤدى إلى تركيز الكل فى عمل رئيسى واحد فى وقت معين .

---

١ - راجع الفصل الثالث الذى خصصناه عن القيم عند زكى نجيب محمود فى دراستنا توفيق الطويل ودراسات القيم فى العربية فى الكتاب التذكارى الذى أصدرته كلية الآداب - جامعة القاهرة عن الدكتور الطويل .

٢ - زكى نجيب محمود : الجبر الذاتى ، ص ٤٥ .

٣ - راجع موقف بيرى فى د . أحمد عبد الحليم عطية : القيم فى الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيرى ، دار الثقافة الجديدة للطباعة والنشر والتوزريع ، القاهرة ١٩٨٨ ، الباب الثانى ، الفصل الثانى .

وسوف نلاحظ أن تحليل الفرد إلى أجزاء متحدة الاتجاه فى أفعالها ليس إلا دراسة موضوعية ، أو على أحسن الأحوال دراسة تالية - وإن كانت ذاتية - لموقف لايمكن مطلقاً دراسته دراسة ذاتية أثناء عملية السير . لكنه يمكن فقط أن يخبره الفاعل كفعل ؛ والفاعل السيكوفيزيقى فى حالة الفعل ليس شيئاً بالنسبة لنفسه سوى فعل ، فهو لايشعر بأية أجزاء أو أعضاء وهى تعمل ، أو حتى بتكوينه العضوى ككل وهو يعمل ، وهو يفترض - بالطبع - أن العضو الذى نتحدث عنه أو التركيب العضوى ككل يعمل بطريقة تامة وكاملة(١).

إن هذه النظرة الوظيفية التى يؤكد عليها نجيب هى نفسها نظرة بيرى للعقل التى ترجع إلى اعتناقه نظرية " الواحدية المحايدة " التى نجد أصولها لدى كل من : تشارلز بيرس وبرتراند رسل وألفرد نورث وايتهد ووليم جميس وبيرى . وهى ما يؤكد عليه نجيب باسم "الانتباه" ؛ فالانتباه لايمكن تصوره دون موضوع ، سواء أكان هذا الموضوع داخلياً أم خارجياً . ومن هذه الثنائية : الانتباه / إلى شئ ما ، تتألف نظرتنا إلى النفس فالانتباه هو الجانب الذاتى ، وما نتتبه إليه هو الجانب الموضوعى . والنفس هى وحدة الذات ، والموضوع " أو هى ثنائية " الصورة - المادة " والصورة هى فعل الانتباه . والمادة هى الموضوع الذى يقع عليه الانتباه . ومن الواضح أن الجانبين لايمكن أن ينفصلا على الرغم من أنهما يمكن أن يتمايزا . فالفرد المنتبه وموضوع انتباهه يتضمن كل منهما الآخر، وهذان الجانبان لازمان لتكوين الخبرة أيا كان نوعها : منهما تبدأ الخبرة وبهما معاً تستمر . وليس فى استطاعتنا مطلقاً أن نحللهما ، ونردهما إلى فرد منتبه بدون موضوع أو إلى موضوع بدون الفرد المنتبه "(٢).

وعملية الانتباه عنده عملية مستمرة ومتصلة " من الواضح أن عملية الانتباه بوصفها فعلاً لفاعل سيكوفزيقى ، هى دائماً شيء واحد وهى هى نفسها ، إذ لا توجد اختلافات كمية أو كيفية بين الحالات المختلفة للانتباه . وقل مثل ذلك فى أى فعل بما هو كذلك ، فالرؤية واحدة باستمرار وهى هى ، والمرئيات هى التى تختلف وتتنوع ، والسمع واحد دائماً ، والأصوات هى التى تختلف وتتنوع . "(٣) معنى ذلك أن فعل

١ - زكى نجيب محمود : المرجع السابق ، ص ٥٤ ، الحاشية .

٢ - المراجع السابق ، ص ٥٥ .

٣ - المرجع السابق ، ص ٥٨ .

الانتباه يقبع خلف حياة الفرد النفسية بأسرها ، وما يبدو لنا أنه تنوع فى الأفعال السيكولوجية ليس فى حقيقة الأمر سوى تنوع للجانب الموضوعى ، فليس هناك سوى فعل أساسى واحد هو الانتباه ، ثم موضوعات متعددة ننتبه إليها فى أوقات مختلفة .

ويقترب موقف زكى نجيب محمود في الانتباه (الذى يساوى الشعور عند جيمس والخبرة عند ديوى ، والاهتمام عند بيرى) اقتراباً شديداً من أصحاب الاتجاه التجريبى فى القيم خاصة الفلاسفة الأمريكيين سواء ديوى البراجماتى أو بيرى الواقعى الجديد فى ربطهما بين الانتباه والنفع أو المصلحة (١).فالسبب الذى يجعل الضوء اللامع أو الصوت المدوى يجذب الانتباه أكثر من الضوء الخافت أو الصوت الضعيف هو " نفع الفرد ومصلحته " (٢).يقول : " وسواء أكانت الظروف فى ظاهرها ذاتية أم موضوعية فإن النفع الحقيقى للفرد هو الذى يحدد باستمرار اتجاه الانتباه " .

فهو يجعل من نفع الفرد ومصلحته القيمة القصوى أو الخير الأسمى فيما يطلق عليه "لذة الحياة " يقول : " ما أشرنا إليه على أنه "نفع الفرد ومصلحته " ليس شيئاً آخر سوى لذة الحياة التى هى نفسها جزء وجانب من الحياة ... ولذة الكائن الحى هى أن يستمر فى الحياة ، وأن يحدد نفسه باستمرار كحياة جديدة ... ولايخلو منها لون من ألوان الحياة ، فلذة الحياة هى العامل المشترك بين الكائنات جميعاً . والناس يوجهون انتباههم إلى موضوعات تختلف باختلاف منافعهم ، وباختلاف المجالات التى تنتمى إليها هذه الموضوعات "(٣) ومعنى ذلك أن الانتباه عملية انتقاء ورفض : انتقاء لما يبدو أنه يلبى منافع الفرد ورفض لما هو عكس ذلك . والانتقاء شرط ضرورى للغرضية ، التى هى الخاصية الأساسية للجانب السيكولوجى بوصفه جانباً متميزاً عن الجانب الجسمى ، بل إن الغرضية عنده - كما هو الحال عند بيرى - تؤخذ كمقياس لوجود الذهن (٤).

---

١ - راجع هذا الموقف كل من محمد محمد مدين : القيم عند جون ديوى ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة . وأحمد عبد الحليم عطية : القيم فى الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيرى ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٨ .

٢ - زكى نجيب محمود : المرجع السابق ، ص ٦٤ .

٣ - المرجع السابق ، ص ٦٥ .

٤ - المرجع السابق ، ص ٨٣ .

وعلى هذا الأساس الذى يحدده لنا زكى نجيب فى الفصل الأول من كتابه الذى يخصصه لتعريف النفس ، وهو تعريف مستمد - كما رأينا - من النظرية الوظيفية - نجده يتناول - فى الفصل الثانى الذى خصصه لنشاط الذات - الجبر الذاتى . والذى يعرفه لنا على النحو التالى :

" الخبرة هى مرجعى النهائى للبرهنة على أننى فى حالة الانتباه لا أسلك فى فعلى بسبب عوامل خارجية ذلك لأننى حين انتبه أكون شيئاً ولا أكون ممتلكاً بشئ ما ، أعنى اننى أنتقى ، وأقبل بديلاً من البدائل الموجودة أمامى ، فأختاره وأجعله ملكالى وأوحد بينه وبين ذاتى ، ذلك هو الجبر الذاتى أو التحديد الذاتى الذى يضع فيه المرء ذاته ويجعلها على ماهى عليه(١). إن كانطية زكى نجيب - التى لم يعلن عنها فى هذا العمل - تظهر فى تحديده للحرية بالعالم الداخلى ، عالم الإرادة مقابل العالم الطبيعى عالم الحتمية . ويتضح ذلك فى قوله "إن فكرة الحرية بالمعنى الذى تفهم به في نظرية الجبر الذاتى على أنها تظهر فى فعل الفاعل حين ينتبه ويختار موضوعه - هذه الفكرة مستمدة مباشرة من خبرتى العينية كما أن فكرة الضرورة مستمدة من الفكرة الأصلية عن الحرية وفكرة القانون التى هى أساس العلم - وبالتالى أساس المذهب الجبرى ليست إلا تصفية للوقائع العينية الموجودة فى خبرتى الخاصة" .

إننا نؤكد هنا على كانطية زكى نجيب ، ليس فقط من ناحية نقده لهيوم ، بل أيضاً من خلال تبنيه لمفهوم الإرادة واتخاذه من الإرادة العاقلة ، أو الذات العاقلة معياراً خلقياً يقول : " إن المعيار الخلقى الذى أخذ به وأعتبره صادقاً هو الأتى ؛ إن الذات الحق هى التى يمكن أن توصف حقاً بأنها ذات عاقلة ، وأنها ذلك العالم الذى نشغله فى أعمق لحظات حياتنا حكمة وروية وبصيرة .." (٢) وهذا المفهوم يتكرر لديه ويزداد وضوحاً ويكاد يقترب من قول كانط بالذات الترنسند تنالية فى قول زكى نجيب "بالذات المثالية " .

---

١ - المرجع نفسه ، ص ١١٥ - ١١٦

٢ - المرجع نفسه ، ص ١٥٠

ويرى أنه على الرغم من تعدد الأنظمة المختلفة للحياة فإن هناك نظاماً مثالياً يمكن أن يتحقق عن طريق الذات المثالية (وهى الذات العاقلة) ، فالأخلاق تعنى السلوك تحت سيطرة العقل والفاعل بهذا السلوك يحقق ذاته الحق . وليس معنى ذلك أن كل فعل إرادى لابد من أن يكون فعلاً أخلاقياً ، لأن الفعل الإرادى ليس إلا تحقيقاً لذات الفاعل فحسب ، وكلما سار المرء فى أفعاله وفقاً للعقل سما من الناحية الأخلاقية " (١).

يضيف زكى نجيب فى فلسفته الأخلاقية - المبكرة - للانتباه ، خاصية الجهد والرغبة ، فالعفل الأخلاقى يقوم على الجهد ويستلزم الرغبة .

ويناقش صاحب الجبر الذاتى رأى روس Ross الذى يقول إن العقل لايقل فى خيريته كلما أصبح سهلاً عن طريق العادة : لأن الخيرية لا تقاس بشدة الصراع وإنما بقوة التكريس للواجب ، فكلما كانت الدوافع التى تعارض فعل الخير قوية كنا على يقين من أن الإحساس بالواجب لابد أن يكون قوياً ، لكنه قد يكون قوياً أيضاً حتى تكون الدوافع المعارضة ضيقة أو غير موجودة "(٢).

والسؤال الذى يطرحه هو كيف يمكن أن تظل القيمة الأخلاقية باقية كما هى سواء أكانت المقاومة ضعيفة أم قوية . وإذا سلمنا بأن السلوك الخير يظل خيراً ، فهل تظل القيمة الأخلاقية التى تعزى إلى هذا السلوك فى الظروف المختلفة هى هى .. ؟ هل نبدى نفس الإعجاب للرجل الفاضل الذى يعيش وسط إغراءات الغواية ولكنه مع ذلك يسلك سلوكاً فاضلاً ، والرجل الذى يسلك سلوكاً فاضلاً دون أن تكون حوله غواية ولا اغراء يشدانه إلى الاتجاه الخاطئ (٣).

ينتقل بنا زكى نجيب نقلة هامة تقربه من سارتر فالفعل الأخلاقى أشبه بالخلق الفنى ، هو إبداع على غير مثال ، لذا فهو يرفض أخلاق العادة . ويؤكد على أخلاق الجهد، حيث يميز بين السلامة والقيمة فى الفعل الأخلاق . فالفعل الأخلاقى كلما أصبح سهلاً

١ - نفس الموضع
٢ - المرجع السابق ، ص ١٥٢
٣ - المرجع السابق ، ص ١٥٣

عن طريق العادة ظلت سلامته الأخلاقية تامة غير منقوصة ، لكن قيمته الأخلاقية تتناقص بالتدريج مع تناقص الجهد المطلوب ، فهو يعُد الفعل الأخلاقى خيراً بناء على الجهد الأخلاقى الذى يبذل فى هذا الفعل قبل أن يتحول إلى عادة سهلة ميسورة . يقول : "إن الفعل الإخلاقى - فيما اعتقد - أشبه ما يكون بالإنتاج الفنى ، أعنى أنه لون من الخلق : فإذا ما تكرر الفعل حتى أصبح عادة فإن الخلق الحقيقى الأصيل يعزى فى هذه الحالة إلى الأفعال الأولى فى السلسلة بينما لاتكون الأفعال التالية سوى "تقليد" أو محاكاة"(١) الجهد إذن أساس خيرية الفعل الأخلاقى ومصدر قيمته الخلقية .

وبالإضافة إلى التأكيد على الفعل الأخلاقى القائم على الجهد يقول بالرغبة هدفاً محركاً للفعل الأخلاقى ، والرغبة هى تحديد لما سبق أن أسماه لذة الحياة . وهو فى هذا يقترب من معظم النظريات التجريبية المعاصرة فى القيم ، ويستشهد بعبارة اسبينوزا التى استشهد بها الفيلسوف الأمريكى رالف بارتون بيرى "فنحن لانرغب فى الشئ لأنه يسرنا بل على العكس أنه يسرنا لأننا نرغب فيه "(٢). وعلى الرغم من استشهادات زكى نجيب العديدة من لاسبنيوزا ، إلا أنه يختلف عنه ، وهو يؤكد على هذا فى قوله : " إن وجهة النظر التى يأخذ بها هذا البحث تختلف عن وجهة النظر التى تنسب عادة لاسبنيوزا ، وهذا الإختلاف يكمن فى أن البحث الحالى لاينظر إلى طبيعة الفاعل على أنها معطاة ومقدرة سلفاً لأن طبيعة الفاعل - إلى حد معين - من صنعه . معنى ذلك إنه حريص على تأكيد الحرية الداخلية ضد الحتمية ، وأيضاً اللاحتمية لأن مصدرها الذات . وهو يكرر أن لايريد أن يستنبط حريتنا من اللاحتمية فى العالم الطبيعى ، وحتى إذا كان العالم المادى تحكمه حتمية مطلقة "سوف أظل على اقتناع تام بأن الإرادة البشرية تحدد نفسها بنفسها ولا يمكن التنبؤ بها "(٢).

وإذا أردنا أن نواصل متابعة الفيلسوف وتحليل أفكاره فى "الجبر الذاتى " لتأكيد فكرتنا القائلة بكانطية زكى نجيب محمود فى قوله إن الإنسان مملكة الحرية ، وهو مصدر التشريع وأنه ملك ومواطن فى مملكة الأخلاق وجمهورية العقلاء والأفعال الحرة .

---

١ - الموضع نفسه .

٢ - المرجع السابق ، ص ١٩٦

٣ - المرجع السابق ، ص ٢٤٦

فالإنسان مصدر القانون الذى يشرعه لنفسه وحريته نابعه من داخله ، فالإرادة حرة ومشروطة "إن من الممكن أن يكون للإرادة سبب ، وأن يكون هذا السبب الفاعل نفسه مع ذلك حر" (١). فالقول بأن الإرادة مشروطة وحرء معاً هو ما يعينه بالجبر الذاتى فالأفعال الإرادية ترتبط ارتباطا سببياً بمقدمات معينة تقوم فى طبيعة تكوين نفسه ما دامت هذه الأفعال تعبر عن طبيعة الفاعل وتحقق ذاته ، وهى فى نفس الوقت حرة لأنها ليست نتاجاً ضرورياً لشئ آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه ، فبمقدار ما يكون الفاعل مكتف بذاته فى تفسير الفعل الإرادى فهو حر إلى هذا الحد فى هذا الفعل ، وهو بإنجازه له على هذا النحو يكون محدداً بذاته أو مجبراً ذاتياً (٢).

يتأكد ذلك فى الفقرة الأخيرة من كتابه التى يقتبسها من برجسون والتى تقول : "نحن أحرار حين تنبع أفعالنا من شخصيتنا بأسرها حين تعبر هذه الأفعال عن تلك الشخصية بحيث يكون بينهما تشابه لأحد له . وهو التشابه الذى نجده بين الفنان وإنتاجه . ولايهم أن يقال بعد ذلك إننا عندئذ نستسلم للأثر القوى الشامل لشخصيتنا : لأن شخصيأتنا فى النهاية هي نحن "(٣).

يظهر لنا زكى نجيب فى " الجبر الذاتى " فيلسوف أخلاقيا ، يهتم بمشكلة أساسية هى حرية الإرادة . يتجنب فى عرضه لها التناول اللاهوتى والتناول الميتافيزيقى ويصيغها صياغة علمية . ولايمكن لنا أن نستنتج من اهتمامه بهذه المشكلة أنه صاحب تأمل ميتافيزيقى ، فالمهم هنا ليس حل المشكلة التى طالما شغل بها الفلاسفة بقدر ما هو حرص المفكر فى بداية تفلسفه على صياغتها صياغة علمية محددة تجنباً للمجادلات اللفظية العقيمة ، وذلك بتحديد المصطلحات المستخدمة فيها تحديداً منطقياً . وعلى ذلك يمكننا أن نستنتج أن بحث القضايا الأخلاقية من المسائل التى شغل بها مبكراً فى مرحلة دراسته للدكتوراه ، التى تمثل تحولاً معرفياً أصيلاً ، وبداية للمراحلة العلمية الوضعية التى انتهجها فى كتاباته اللاحقة وهذا الاهتمام الأخلاقى المبكر التى يدور

---

١ - المرجع نفسه ، ص ٢٥٦

٢ - الموضع نفسه

٣ - نفس المرجع ، ص ٢٩٤

حول مشكلة أخلاقية تقليدية يوضح الاهتمام الكبير بالإنسان ومحاولة دراسته دراسة علمية . ونستخلص من هذا العمل بعض الملاحظات الأولية التي تمهد لنا تناول أعمال زكي نجيب في مجال القيم وطبيعتها ووجودها .

- ينتمي عمل نجيب محمود الأول "الجبر الذاتي" إلى مجال الأخلاق أو الدراسة العلمية للأخلاق والتحليل اللغوى المنطقى لقضاياها التقليدية ، أكثر من انتمائه إلى الدراسة المعاصرة للقيم . فهو وإن كان يوضح اهتمام صاحبه بالأخلاق ، فهو يسعى لتجاوز المناهج التقليدية إلى النقد المنطقى لحلول القدماء وتفسيراتهم لهذه القضايا .

- يتعامل زكى نجيب محمود ليس فقط مع درس تاريخ الفلسفة بل مع مشكلات الفلسفة المعاصرة ف وقت كتابة عمله وإذا كان المتفحص لقائمة مراجعه واستشهاداته يجده يتعامل مع أفلاطون وأرسطو وكتاباتهما المختلفة ، ولينبتز وهيوم ولوك واسبنيوزا وكانط ومل من القدماء والمحدثين . ونجده أيضاً يقتبس من : رسل ، ووايتهد ، ووليم جيمس ويناقش تحليلاتهم للعقل والوعي ، وهو لايعرض أو يحلل أعمالهم مكتفياً بدور الباحث الملخص بل يوظف هذه الكتابات لتقديم فرضه الأساسي ، ويتضح مع تحليل ومناقشة زكى نجيب محمود لمشكلة حرية الإرادة إيمانه الشديد بالإنسان وحريته وقدرته اللا محدودة على إبداع أفعاله وإن هذا العالم ، عالم الإنسان الحر يقابل عالم الحتمية فى الطبيعة . ثنائية لايعلن عنها زكى نجيب وإن كان يؤمن بها وتتأكد على امتداد صفحات عمله ؛ عالم الطبيعة المادية الفيزيائية والتى تخضع ظواهره للحتمية وهو موضوع العلم ، وعالم الإنسان الحر الذى تستعصى ظواهره على الخضوع للحتمية ، والذى يسعى لبحثه بحثاً علمياً دون أن يصل إلى تأكيد إمكانية هذه الدراسة العلمية لسلوك وأفعال الإنسان وقيمه أو نفى هذه الأمكانية . وهذا ما نجده فى دراساته اللاحقة وفي مقدمتها "موقف (= خرافة) الميتافيزيقا " . الئى جاء بيانا وبرنامجا لتوجه الفلسفي الجديد مقابل الاتجاهات السائدة لدى زملائه العاملين في مجال الفلسفة فى ثقافتنا العربية المعاصرة .

٣- موضوعية العلم وذاتية القيم

يحدد لنا زكى نجيب فى كتابه «موقف من الميتافيزيقا» موقفه من نسبية القيم . وهو الموقف الشائع عنه ، والقائل بنسبية الخير والجمال . وفى هذا العمل يقدم لنا فلسفته ؛ والتى تسعى لأن تكون فلسفة تجريبية علمية . من هنا فهى ترفض الميتافيزيقا وما يندرج تحتها من علوم فلسفية . وقد استبعد فى هذا الكتاب كل العبارات الميتافيزيقية باعتبارها خالية من المعنى لأنها تبحث في اشياء لاتقع تحت الحس لا فعلاً ولا إمكاناً ومنها الخير والجمال . يقول : «ونحن نسلك العبارات التى تتحدث عن الخير وعن الجمال فى زمرة الميتافيزيقا بالمعنى الذى حددناه لها ، وبالتالى فإننا نرى العبارات التى تتحدث عن هاتين القيمتين فى الاشياء - قيمة الخير وقيمة الجمال - خالية من المعنى ولاتصلح أن تكون علماً ولاجزء من علم»(١)

وهو من البداية يرفض وجهة النظر الموضوعية فى القيم التى تعترف لها بوجود مستقل عن الإنسان ، ويدافع عن وجهة النظر الأخرى التى تجعل قيمة الشىء مجرد شعور ذاتى عند الإنسان نحو الشىء وليست هى بكائنة فيه . ويعطى لنا مثلاً على ذلك بأن الجمال فى وصفى لوردة بأنها جميلة هو شىء أضيف لها من عندى ، وصف لشعورى إزاءها لا وصف لها هى . وهو موقف أقرب إلى موقف سانتيانا فى كتابه «الإحساس بالجمال» وبيرى فى «النظرية العامة للقيمة»(٢) ويستنتج منه زكى نجيب محمود على عكس صاحبا الواقعية النقدية والواقعية الجديدة أن العبارة التى تحتوى على قيمة « جمال ، هى عبارة تتحدث عماليس يحس ، أنها عبارة ميتافيزيقية .

---

(١) زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ، ط ٣ دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٧ ص ١١٠ .

(١) راجع كل من ج. سانتيانا ؛ الاحساس بالجمال ، ترجمة محمد مصطفى بدوى ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ورالف بارتون بيرى : أفاق القيمة ترجمة د. عبد المحسن عاطف سلام ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٨ ودراستنا : القيم فى الواقعية الجديدة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٨ .

ويتابع زكى نجيب فتجنشتين فى موقفه هذا ، فهو يرفض موضوعية القيم ، ويتبنى وجهة النظر الأخرى التى تسرى فى معظم مذاهب الفلاسفة المعاصرين . وتشير كلماته إلى هذا الموقف الذى يعود إلى صاحب الرسالة الفلسفية المنطقية ، ولاقناعنا بأن القيم جزء من ذاتنا ، وأن العالم الخارج عنا لاخير فيه ولاجمال إنما هو عالم من أشياء [٢] ينقلنا من الميتافيزيقا إلى العلم عن طريق اللغة موجهاً مجهوده إلى إثبات أن العبارة التى تتحدث عن «قيمة» شىء ما هى عبارة فارغة من المعنى . وللغة عنده كما عند كارناب Carnap وظيفتان هما : التعبير والتصوير[٣] أو كما عند ريتشاردز A.G Rietcher الذى حدد اللغة بالاستعمال ؟ فهى إما تستعمل استعمالاً علمياً ، أو « استعمالاً انفعاليا » حيث تجىء اللغة معبرة عن الحالة الوجدانية لقائلها[٤] وعلى هذا الأساس يقسم مذاهب الأخلاق إلي قسمين : مذاهب تصويرية وأخرى تعبيرية . يتبنى الفريق الأول القول بأن القيمة موضوعية تدرك وتوصف بعبارة وصفية علمية ، والفريق الآخر يرى أن العبارة الاخلاقية جملة تعبيرية تعبر عما فى نفس قائلها مما لا يمكن مراجعته فيه فهى أشبه بالصراخ مثلا أو بقهقهة الضحك » . وهو ينتمى كما يخبرنا إلي هذا الفريق الثانى[٤] .

وهو يتبنى تحليل ستفنسون Stevensen للأختلاف فى الحكم الأخلاقي ، الذي يكون على أحد ضربين : إما اختلاف على وصف أمر وتفسيره وصفاً وتفسيراً يراد بهما مطابقة الواقع الخارجى «أختلاف الرأى» ، وإما أن يكون اختلافاً في الميول والاهواء ، وعندئذ لايكون ثمة سبيل إلي الاتفاق ، إلا أن يكره أحد المختلفين على قبول أمر لم يكن يرضاه ، وليس الإكراه اتفاقاً

---

(١) نجد هذا الموقف واضح فى بداية كتاب فتجنشتين : رسالة منطقية فلسفية ، حيث يقول : «معني العالم يجب أن يكون خارج العالم . كل شىء فى العالم هو كما يحدث ، فى العالم لا يوجد قيمة ، وإن وجدت فليس لها قيمة ، لوان هناك أية قيمة بمعنى القيمة فاتها خارج الكل » .

(٢) يتابع زكى نجيب موقف كارناب في تحديده لطبيعة اللغة ، ويجعل منه اساساً لفهمه للقيمة ويردنا إلي كتابه Philosophy and logical Syntex ص ٣٣

(٣) راجع كتاب ريتشاردز : فلسفة النقد الأدبى ؛ الذى يعتمد عليه زكى نجيب محمود ويستعين بتقسيمه لوظائف اللغة ليقسم على اساسها مذاهب فلاسفة الأخلاق .

(٤) زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ص ١١٤

بالمعني الصحيح[1] .

لا يرفض زكى نجيب القيم كلية ولا يستبعدها نهائياً كما قد يفهم من حديثه ، بل هو يعنى فقط بكيفية إدراكها ومدى خضوعها للمعرفة العلمية لذا فهو يميز بين حديث الإنسان عن رغباته الخاصة ووصفه لميول الناس ، وإن كانت الأولى فهى عبارة فارغة من المعنى ، لأنه لا سبيل إلى تحقيقها ، وإن كانت الثانية فهى عبارة مقبولة عنده ، إذ يمكن الرجوع إلي ملاحظة ميول الناس كى يتحقق من صدق القائل ، أن هذه التفرقة ضرورية عند الرجل لتعلم متى يجوز الكلام عن القيم ومتى لا يجوز .

ويوضح نقده لاراء « جود » عنصراً هاماً فى فهمه للقيم وهى أداتيتها وارتباطها بالفعل ، يقول : «إن أصحاب المذهب الوضعى المنطقى حين يجعلون الجمل الاخلاقية والجمالية بغير معنى سوى التعبير عن أهواء قائليها فهم يقصدون الجملة الحملية لا الشرطية فهم إذ ينكرون أن يكون هناك معنى لعبارة (سى خير) يوافقون بالطبع على وجود معني للألفاظ الدالة على القيم إذا استعملت لتدل على أنها وسائل لغايات[2] وهو هنا يحيلنا إلى موقف البراجماتية خاصة رأى بيرس Ch . Pierce فى «كيف نجعل أفكارنا واضحة؟» : «فالجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى لأنها لا تشير إلى عمل يمكن اداؤه للتحقق من صدق معناها ، ولا تكون الجملة بذات معنى الإ إذا أمكن تحويلها إلى عمل : فكل جملة لاتدلك بذاتها على ما يمكن عمله ، بحيث يكون هذا العمل هو معناها الذي لا معنى لها سواه »[3] تكون جملة فارغة من المعنى.

ينكر زكى نجيب أن تكون القيم علمية أو موضوعاً للدراسة ، لأنها مما لا يمكن التحقق منه ، الجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى ولذلك فهى لا تصلح أن تكون جزءاً من علم ، لأن الشرط الاساسى الذي يجب أن يتوفر في أية قضية علمية ،

---

(١) المصدر السابق ، ص ١١٧ ، يعتمد زكى نجيب على ستفنسون ربما أكثر من أير وكارناب ، وينقل عنه امثلته ، ويستشهد به الصفحات من ١١٤ حتى ١١٧ مما يجعله اقرب إلى موقفه الذى يرجع القيم إلى الانفعالات .

(٢) زكى نجيب فى موقف من الميتافيزيقا ، ص ١٢١

(٣) المصدر السابق ، ص ١٢٢

هو امكانيـة التـحقق من صـدقـهـا «فـالعـبارة الأخلاقـيـة - وكذلك العبـارة الجـمـاليـة - ليـست بذات معنى ، وإنما توهمنا أنها جملة مفيدة لأن تركيبها النحوى يشبه تركيب الجمل المفيدة»(١)

ويتسـاءل زكى نجيب عما تدل عليه كلمة «خير» أو كلمة «جميل» أو غيرها من الكلمات الدالة على «قيم» ؛ حين ترد فى عبارات الحديث بين متكلم وآخر ؟ إنها كما يخبرنا تدل على حالة نفسية عند المتكلم نفسه ، إنها تدل على أن للمتكلم انفعالاً بالحب أو الكراهية نحو شيء بعينه ، إذا نظر الرائى إلى شيء فقال عنه «هذا خير» أو «هذا جميل» كان بقوله هذا مشيراً إلى حالته الداخلية آزاء هذا الشيء ، دون أن يدل على شيء خارج نفسه ، إن المتكلم هنا يعبر عن ذات نفسه أو قل إنه «ينفعل انفعالاً معيناً ، ويضع انفعاله هذا فى كلمة يقولها مثل كلمة «خير» أو كلمة «جميل» وبالطبع لا سبيل إلى مناقشة المنفعل فى انفعاله ، إن عبارات القيم لا تصف شيئا ولا تقرر شيئا إنما هى تعبير عن انفعال المتكلم» وهى تقال لعلها تثير فى السامع انفعالاً شبيـهـا به»(٢) إننا هنا بازاء متابعة دقيقة لما يؤكده كل من أوجدن Ogdem وريتشاردز Richards في كتابهما «معنى المعنى» أن استعمال كلمة خير إن هو الإ وسيلة للتعبير عن انفعال المتكلم . ويرد على النقد الذي قدمه دفيد روس للنظرية الانفعالية فى كتابه «أسس الأخلاق» ويبين تذبذبه في القول بموضوعية القيم وذاتيتها فى كتابه «الصواب والخير»(٣) .

ينتقل زكى نجيب من تبنى موقف الوضعية المنطقية ، الذي يرفض القيم باعتبارها عبارات ميتافيزيقية خالية من المعنى إلى تبنى النظرية الانفعالية كما يتضح فى قوله «النظرية الانفعالية التى نقدمها لك الآن ، ونداقع عنها تسوى بين الخير والجمال فى أن

---

(١) يستند رفض زكى نجيب لامكانية الدراسة العلمية للقيم ، لأنها مما لا يخضع للمنهج العلمى ولايمكن التحقق منها . وقد افاض عدد كبير من الباحثين فى رفض مبدأ التحقيق باعتباره وسيله علمية دقيقة لدراسة القيم .

(٢) زكى نجيب ، المصدر السابق ، ص ١٢٦

(٣) المصدر السابق ، ص ١٢٩

كليهما معتمد على الذات المدركة لا على صفة فى الشىء المدرك»[1] وهو يريد أن يطمئن الناس على قيمهم التى يعتزون بها «فلسنا نلغيها ، وإنما نضعها موضعها الصحيح ، وهو أنها تقديرات ذاتية لا وجود لها فى عالم الطبيعة ، ولا تناقض بين أن يكون التقدير ذاتياً وأن نعتز به ونذود عنه»[2] .

ويحلل نقد الاستاذ بتون Poton للنظرية الانفعالية فى القيم ؛ ذلك لأن بتون يهاجم النظرية الانفعالية بطريقة خطابية لا بطريقة منطقية ، وثانيا لانه دافع فى نهاية حديثه عن هذه النظرية التى جعلها موضع هجومه موضحاً أن المبادىء الأخلاقية العليا تختلف فى تطبيقها باختلاف الظروف القائمة ، وهو نفس موقف زكى نجيب محمود والنظرية التى يدافع عنها ، والتى تقول أن الحكم الأخلاقى تعبير عن انفعال المتكلم إزاء شىء ما ، محاولاً أن يحدث انفعالا شبيهاً عند السامع ، وإذن فلا صدق قيمة ولا كذب ، لأن الانفعالات النفسية ليست مما يوصف بصدق أو كذب ، ويستشهد باقوال أير فى كتابه عن «اللغة ، الصدق والمنطق» فالحكم الأخلاقى لا إثبات له ولانفى ، حكمه فى ذلك حكم صرخة الالم أو كلمة الامر وما إلى ذلك من الأشياء التى تعبر عن حالة شخصية ولا تصور أمراً خارجياً»[3]

ويؤكد زكى نجيب موقفه ويلخصه فى أن العالم لاخير فيه ولاجمال ، بمعنى أنه ليس بين أشيائه شىء اسمه خير وشىء اسمه جمال ... فالشىء نفسه يكون خيراً أو شراً جميلاً أو قبيحاً حسب ما تراه أنت فيه ، والمحيط الاجتماعى والمصلحة الذاتية هما اللذان يحددان لك ما تراه في الشىء من خير أو جمال أو غير ذلك .

وهو يناقش هذه القضية فى الفصل الرابع من كتاب «نحو فلسفة علمية» تحت عنوان (الكلمات ومدلولاتها) حيث يخصص الفقرة الخامسة للكلمات الوجدانية بعد أن عرض لثلاثة ضروب من الكلمات هى : اسم العلم ، والاسم الكلى ، والكلمة المنطقية وليس فيها ما هو رمز كامل يدل على وجود مسماه وجوداً فعلياً فى دنيا الأشياء إلا

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٣٠

(٢) المصدر السابق ، ص ١٣٢

(٣) المصدر السابق ، ص ١٣٥

اسم العلم . ثم يتحدث عن الكلمات التى تدل على قيمة خلقية أو جمالية «الكلمات التى تدل على أن فى المتكلم انفعالاً من نوع معين ، لكنها لا تشير إلي كائن خارجي إن كلمة جميل وما يدور مدارها من كلمات لا تشير إلى شيء قائم فى عالم الاشياء الخارجية ، بل تشير إلى حالة نفسية يحسها قائلها . «إنه مهما تعددت الآراء في تحديد معني الجمال فهي جميعاً على اتفاق بأن جزءاً من المعنى - على الأقل - هو التأثر الداخلي الخاص الذى يتعرض له من يشهد شيئاً جميلاً ؛ لكن اختلاف الآراء يظهر بعد ذلك فى تحديد الجانب الخارجي الإدراكى من معنى الجمال»[1]

خلاصة الأمر عنده هى أن الألفاظ الدالة على قيمة جمالية أو قيمة خلقية ليست من قبيل الأسماء التى تسمى شيئاً بذاته فى عالم الأشياء كأسماء الأعلام ؛ وليست هى من قبيل الإسماء الكلية التى تدل الواحدة منها على مجموعة وصفية قد تتحقق عناصرها فى شيء بذاته من أشياء العالم الخارجى ، وليست هى من قبيل الكلمات المنطقية ، بل هى نوع رابع وفريد ، إذ هى لا تشير إلي أى مدلول خارج الإنسان الذى يسوقها فى كلامه ليخرج منها انفعال أحس به وربما أراد أن يثير انفعالاً شبيهاً به عند سامعه[2]

الأخلاق إذن نسبية وهذا مدار الفصل الثانى عشر من «نحو فلسفة علمية» الذى جعل عنوانه (من المطلق إلى النسبى) فقد كشف التحليل المنطقى للأحكام الدالة على القيم أنها ليست من المعرفة إطلاقاً فضلاً عن أن توصف بما يوصف به أدق انواع المعرفة من يقين ، مؤكداً أن المماثلة بين الأخلاق والعلوم سينتهى بها الأمر إلى وبال على الأخلاق نفسها[3] يقول : «ليست الأخلاق ومبادئها من قبيل المعرفة العلمية بنوعيها الرياضى والطبيعى .. وإن أصر الفلاسفة على أن يماثلوا بين الأخلاق وبين العلم كانت النتيجة العلمية لذلك زوال الأخلاق نفسها ، لأننا عندئذ سنكتفى فيها بالعبارات الوصفية وتخرج منها جانب الأمر ، اى أنا نكتفى بأن نصف الطرائق التى

---

(١) زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٠ ، ص ١٠٩

(٢) المصدر السابق ، ص ١١٣

(٣) ريشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة د.فؤاد زكريا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ٢٤٢

يسلك بها هذا المجتمع أو ذاك فى ظروف حياتهم المختلفة دون أن نصف هذا الطريق بقيمة معينة . مع أن صميم الأخلاق هو أن تكون معيارية ، أى أن تضع للناس ما ينبغى أن يكون ، لا أن تكتفى بمجرد وصف ما هو كائن - لكنها إن رسمت لنا ما ينبغى أن يكون فقد خرجت من نطاق العلم الموضوعى ودخلت في نطاق آخر من الكلام ، وهو الكلام الذي يعبر به الإنسان عن رغباته وآماله ، وفى ذلك قد يختلف الناس دون أن يكون فى اختلافهم تناقض يأباه العقل ومنطقه[1] ويتفق هذا الموقف تماماً مع موقف ريشنباخ الذى يقول : «إن الأخلاق لو كانت ضربا من المعرفة لما كانت علي نحو ما أرادها الفلاسفة الأخلاقيون أن تكون ، أى لما كانت تقدم توجيهات أخلاقية .. ويضيف أن التحليل الحديث للمعرفة يجعل الأخلاق المعرفية مستحيلة فالمعرفة لا تشمل على أية اجزاء معيارية وبالتالى لا تستطيع تفسير الأخلاق»[2]

ويستخلص مراد وهبة من تحليل زكى نجيب اللغوى نتيجتين تخصنا منها الثانية التى ترى أن القيم «تعبير ذاتى صرف لا شأن له بالعالم الخارجى» مغزى ذلك أنه إذا اختلف اثنان في حكم تقويم «فلا سبيل إلى الرجوع إلى مقياس خارجي لنفصل به ، أيهما مصيب وأيها مخطىء ويرجع دافع زكى نجيب إلى تبنى هذا الموقف دافع اجتماعى ، لأن يقرر أن الأخلاق مرتبطة بالطرائق التى يسلك بها هذا المجتمع أو ذلك في الحياة ولما كانت الأخلاق تقع خارج نطاق العلم فلا ينطبق عليها مبدأ عدم التناقض ومن ثم تصبح جميع الأخلاقيات مشروعة ، ولهذا ليس ثمة داع إلى تغييرها والنتيجة المحتومة بعد ذلك أنه ليس ثمة مبرر لالتزام الفرد بقضية اجتماعية»[3] .

والحقيقة أن نقد مراد وهبه صحيح تماماً إذا تعلق الأمر بموقف زكى نجيب فى «خرافة الميتافيزيقا» و «نحو فلسفة علمية» وهما عملين يغلب عليهما عرض موقف الوضعية المنطقية وليس الموقف العام للمفكر العربى الذى اشرنا إلى بداياته فى الفقرات الأولى من هذا البحث ، والذى يتجلى فى الجبر الذاتى ويتضح بعد ذلك فى مؤلفاته المختلفة خاصة : «وجهة نظر» و «من زاوية فلسفية» و«ثقافتنا في مواجهة العصر» . ويظهر باوضح ما يكون فى «تجديد الفكر العربى» . وما يهمنا الإشارة إليه

(١) زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، ص ٣٩٢

(٢) ريشنباخ : الموضع السابق .

(٣) د.مراد وهبه : مقالات فلسفية وسياسية ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ص ١٢ .

قبل تحديد معالم هذا الموقف هو أن زكى نجيب فى هذه الاعمال لا يغير من موقفه بل وأنه يوسع من فهمه للقيم ويفصل فى بيان هذا الموقف الذى جاء عرضاً في «خرافة الميتافيزيقا» و «نحو فلسفة علمية» وأسيىء فهمه . أن زكى نجيب محمود لايتخذ الوضعية مذهبا بل أداة وطريقة علمية في التفكير يقول : «اجدنى قد اتخذت من اتجاهات الفلسفة المعاصرة اتجاهاً هو في حقيقته «منهج للتفكير» لا «مذهب» يورط نفسه فى مضمون فكرى بذاته ، فكنت كمن وضع فى يده ميرانا يزن به ما يشاء دون أن يملأ يديه بمادة معينة لابد أن تكون هي وحدها موضع الوزن والتقدير»[(١)] إن «وجهة نظر» د. زكى نجيب هى ضرورة اجتماع العلم المشترك والقيم الخاصة الموروثة في مركب واحد ، منه تتكون الشخصية العربية الجديدة ، لا أنس أن العلم ليس هو القيم ، الأول موضوعى ، والثانية ذاتية دون أن تكون موضوعية الأول فخراً له ، ولا ذاتية الثانية مسيئة لها ، ويقول بحرارة «لست أنوي الافاضة في هذه التفرقة ، بل إنى لم أذكر عنها شيئاً فى هذا الكتاب وكفانى ما قلته عنها وما لقيته بسببها»[(٢)] إن زكى نجيب يقول بثنائية العلم والقيم ويعترف للأخيرة بنوع من الذاتية . وإذا تساءلنا عن كنه هذه الذاتية فنحن نتحدث عن الارادة أو حرية الارادة والفعل وهذا محور الفقرة القادمة .

---

(١) زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق ط ٤ عام ١٩٨٧ ، ص ٢٤٦

(٢) زكى نجيب محمود : وجهة نظر ، الانجلوا المصرية ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص

٤- نحو نسق شامل للعلم والقيم:

إن طبيعة القيم عند زكى نجيب طبيعة مزدوجة . وهو يشير فى دراسته «أزمة القيم فى عصر الانطلاق» إلى ازدواجية القيم بين العالم الخارجي والعالم الداخلى ، وأن هذا الازدواج هو الحالة الطبيعية بين أفراد أمة مع أفراد أمة أخرى . لكن عنده ليس الحالة الطبيعية بين أبناء الامة الواحدة إلا فى مراحل الانتقال والتطور . ونحن في حالة انتقال من طور الزراعة إلى طور الصناعة لكنا مازالنا مثقلين بأخلاقيات المجتمع الزراعى مثل فهمنا لقيمة الزمان وللتفاوت الطبقى . يقول : «إن أول ما يلفت أنظارنا ، ونحن على مشارف المرحلة الثالثة من مراحل السير ، مرحلة الانطلاق ، هو ازدواج القيم فنحن مشدودون اليوم بين قديم وجديد ، نعمل بإجسادنا على نحو ونفكر بعقولنا ونحس بقلوبنا على نحو آخر»[١] يتحدث زكى نجيب في هذه الفترة الهامة ١٩٦٧ عن االتحول الاجتماعى ، وعن أهمية القيم ودورها فى هذا التحول. ويرى أنه لن تستقيم الأمور وتتناغم جوانب حياتنا إلا إذا أحدثنا الثورة فى القيم كما أحدثناها فى الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية[٢] .

ويرى فى دراسته «إرادة التغير» أن الإرادة هى نفسها العمل الذى يحقق الهدف المنشود ، وأنه حيث لا عمل فلا إرادة وأن كل عمل إنما هو تغيير لأوضاع الأشياء «واذن فنحن إذا قررنا لشخص أو لجماعة إرادة فقد قررنا بالتالى أن هذا الشخص أو هذه الجماعة تعمل عملاً تغير به أوضاع الحياة قليلاً أو كثيراً . والثانية هى أنه لاتعارض بين حرية الفرد الواحد في طريقة حياته وبين أن يكون ملتزماً بالاهداف والمبادىء والقواعد التى اقامها المجتمع الذى هو أحد أفراده»[٣] يتحدث زكى نجيب هنا عن ثنائية بين العلم القائم على التحقق والأخلاق القائمة على الأرادة . لا يلغى القيم ولا يستبعدها بل يؤكد عليها ويجعلها جزءاً أساسياً من موقفه الفلسفى العام

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٢٨

(٢) نفس المصدر ، ص ٢٣١ - ٢٣٢

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ١٢٩ - ١٣٠

الذي عرضه فى «تجديد الفكر العربى» . وكما أكدنا من قبل فما قدمه فى هذا العمل هو استخدام المنهج الوضعى العلمى في بحث التراث الفلسفى العربى ، فهو ليس تحولاً أو تغيراً بل تأكيداً لقدرة المنهج على دراسة موضوعات أخرى أو قل أن زكى نجيب هنا يوسع من فهم العلم والمنهج العلمي ويضيف إليه ابعاداً جديدة فى حياة الإنسان . وأن هذا الفهم ليس جديداً فاهتمامه الأول هو الإنسان وحرية الإرادة ،موضوع بحثه الجبر الذاتى .

يقدم لنا فى الفصل الثامن من «تجديد الفكر العربى» فلسفة عربية مقترحة وهى فلسفة ثنائية ، ثنائية بين السماء والأرض ، بين الطبيعة والفن يقول : «إننا أميل بفكرنا إلى الثنائية وهى نظرة تأبى أن ينطمس الفرد الإنسانى الحر المسئول فى عجينة واحدة مع سائر مفردات العالم الطبيعى .. وهى نظرة تجعل للإنسان - دون سائر الكائنات - ضرباً من الإرادة الحرة المسئولة ، التى لا تخضع للقوانين الطبيعية كل الخضوع . إن زكى نجيب يواصل ما قدمه فى الجبر الذاتى كما يتضح فى قوله : «من هنا ترانا [الضمير يعود عليه] لا نطمئن بالأ حين يقال عن الإنسان إنه ظاهرة تخضع كلها للتقنين العلمي وتحرص على أن تبقى منه جانباً يستعصى على ذلك التقنين ، لأنه جانب مريد خلاق مسئول عن خلقه وإرادته ويبتكر الفعل ابتكاراً قد يغير به تسلسل الأسباب والمسببات كما يتصوره العلم الطبيعى[1] .

أن زكى نجيب كما أشرنا من قبل يقترب كثيراً من كانط ، ليس فقط فى التمييز بين عالم الطبيعة الموضوعى وعالم الأخلاق الذاتى ؛ عالم الحرية الفردية والإرادة الخبرة والواجب وغيرها فهو يرفض أن يكون مدار الأخلاق المنفعة . ويرى أن الفضيلة هى جزاء نفسها ، أرادها لنا الله وعقلناها ، فإننا نقيم الأخلاق على أساس الواجب ، لأعلى أساس الفائدة وهذا لا ينفى أن الواجب قد يجىء مصحوباً كذلك بنتائج نافعة فوق كونها واجباً ، ولكنه واجب يؤدى قبل أن نفكر فيما يترتب عليه من خير نفع»[2] .

---

(١) زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، دار الشروق ، ١٩٧١ ، ص ٢٧٦
(٢) المصدر السابق ، ص ٢٧٧

إن ما يقدمه زكى نجيب من فلسفة عربية مقترحة مبنية على ثنائية الارض والسماء يفتح إمامنا آفاقا مغلقة . فهي ثنائية تضع الإنسان علي قدميه فوق الأرض ، وترفع راسه إلي السماء أى أنها تتيح له أن يعيش لهما معا ففى الأرض يسعى علماً وعملاً بكل ما يتطلبه العلم من دقة وما يتطلبه العمل من صبر ودأب ، وفى السماء يهتدى بالمثل التى ترسم أمامه لتكون له على الطريق أهدافاً وغايات(١)

هنا قد يعترض معترض بالقول إن هناك تناقضاً في هذا الموقف الذى يقدمه زكى نجيب وقوله بنسبية القيم . ومن هنا فهو يوضح هذا الموقف ويرفع هذا التعارض بقوله «لا اراني قد بعدت كثيراً عما كررت الدعوة إليه . وذلك لأنه ثبات القيمة فى إطارها العام ، لا ينفى تغير مضمونها بحسب تفصيلات العيش في عصر من العصور . فحرية الإنسان . مثلاً – هى مبدأ مقطوع به ، أو يجب أن يكون ، لكن مضمون الحرية يتغير ، لأنه يتسع مع نمو الإنسانية ونضجها(٢) ومن هنا فهو يضيف إلى موقفة السابق القيم . فالفلسفة السائدة ، فلسفة تحلل العلم وقضاياه لترى متى تكون الصيغة العلمية المعينة صادقة ومتى لا تكون ولكنها لا تعبأ بالإنسان إذ تترك أمر الإنسان للأدب والفن فلنا عندئذ أن نقول لهم : لا ، إننا نسايركم فى فلسفة العلم لكننا نوجب أن تضاف إليها فلسفة للإنسان الحى ، الذى ينبض فى صدره قلب ويطمح فى حياته إلى أبعد الغايات .

وتحت عنوان (الإنسان العربى كيف يواجه الطبيعة) فى الفصل العاشر من «تجديد الفكر العربى» يقدم لنا ما يقوله مفكروا الغرب فى مشكلة المواجهة التى يواجه بها الإنسان الطبيعة . وحاول أن يقدم لنا ما يكن أن يقوله مفكراً عربياً حول هذه العلاقة . فإذا كان محور المواجهة بين الإنسان وما يحيط به عند مفكرى الغرب هو «العلم» فمحور المواجهة عند المفكر العربى هو «الأخلاق» وهو يستخدم لفظ الأخلاق ليعني به «مبادىء السلوك الصحيح تجاه مختلف المواقف» . ويرى أن من أهم الإضافات التى أضافتها الثقافة العربية – صادرة فى ذلك عن العقيدة الإسلامية – تنظيمها لأخلاقية الفعل . بعد أن كانت الأخلاقية قبل ذلك مقصورة على النية

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٨٤ – ٢٨٥

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٨٥

والضمير . فلابد أن توضع النية الحسنة على محك الفعل ، ومحك الفعل عادة هو الآخرون ، هو المجتمع ، هو الإنسانية وبغير هذا الطرف الخارجى لا تتم للموقف أخلاقيته[١] .

يقول زكى نجيب محمود - مثل كانط بالواجب أساساً للأخلاق « فقوام الأخلاق عندنا هو «الواجب» لا «السعادة» [٢] والواجب عنده كما يتضح لنا مكون من الضمير المبنى على حرية الإرادة والفعل الذي يتجاوز حدود الفرد إلي بقيةأافراد المجتمع . وهو يؤكد على ضرورة الوجود الاجتماعى ليكمل الفر د. يقول : «إن احتكام الفاعل إلى قانون أو شرع ، لا ينفى احتكامه . إلى ضميره بل يضيف إليه ، فالاكتفاء بمحكمة الضمير وحده قد لا يلزم الإنسان بالانغماس فى حياة العمل»[٣] ويقدم لنا فى نهاية كتابه استشهاداً ذا دلالة حيث ينقل القيم من ميدان المعرفة إلى ميدان الإرادة . ومن الفرد إلى المجتمع «لقد رأى إمام من أئمة الفقهاء المسلمين - وهو ابن تيمية - أن معرفة الله من حيث هو ما هية ، مستحيلة على الإنسان وأنه لا سبيل أمام الإنسان لمعرفة الله إلا بمعرفة إرادته التى كشف عنها لانبيائه ، والتى ينحصر واجب العباد فى طاعتها وما أرادة الله إلا مجال القيم التى يراد لسلوك الإنسان أن يسير على مقتضاها . ولما كان هذا السلوك المراد يغلب أن يكون ذا صلة بحياة الآخرين فى المجتمع كانت فكرة الأمة ذات أهمية بالغة[٤] ومن هنا كان تراث الأمة هو مصدر تحديد القيم عند فيلسوفنا حيث يرصد لنا فى الفصل العاشر «نموذج الإنسان في تراثنا» ، فهو يرسم خطوط تصور نموذج الإنسان كما تمناه أربعة من أعلام الفكر العربى القديم هم : مسكوية والغزالى والرازى والجاحظ . إن ما يهم زكى نجيب محمود هو الإنسان لذا فهو يرى أن علينا أن نغير من زاوية النظر التي ينظر بها المفكر الغربى للطبيعة . فالمواجهة في الغرب - بين الإنسان والطبيعة - تنتهى بعلم وعندنا مواجهة للمجتمع الإنسانى تنتهى بالقيم ويدرك كل من الفريقين بإى طابع يتميز وما الذى ينقصه ليكتمل الانسان إنساناً[٥] .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٣٨١

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٩٧ - ٢٩٨

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٨٢

(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٨٥

(٥) المصدر السابق ، ص ٣٨٦

يميز زكى نجيب بين عالم الطبيعة الذى يخلو من القيم ، فهى ليست من موجوداته وبالتالى فهى ليست علم أو جزء من العلم وعالم الإنسان أو مملكة الحرية وهو عالم الضمير والفعل - احيانا يحدثنا عن العالم الأول فقط مؤكداً ذاتية ونسبية القيم واحيانا يضمهما فى نسق ثنائى الأبعاد يجمع العلم والقيم وهو ينشغل بالحديث عن «قيمة القيم» فى كتابه « من زاوية فلسفية» فيجعل منها ربانا يقود سفينة المرء فى حياته . شبه السفينة وربانها يكون الإنسان بما يغمر رأسه من قيم ، هى قيم يدركها بالفطرة حينا ، وحينا آخر تبث في نفسه بثاً ، فإنك لترى هذا الإنسان فى صخب الحياة صاعداً هابطاً ساخطاً راضياً مستسلماً أو ثائر ، فتدرى أنا وأنا لا تدرى فيم سخطه ورضاه ، لأن الشواهد المنظورة قد لاتكفيك للفهم والتعليل ، وذلك لأنها من المعانى فى رأسه التى تسيره وإن شئت فقل إنها مجموعة القيم التى تمسك بزمامه وتوجهه ، ففهمه على حقيقته هو فهمها[(١)] .

ويرجع زكى نجيب نشاط الإنسان إلى القيم الثلاثة «تنطوى تحتها شتى المعانى التى تضبط مسالك الإنسان فى خضم حياته ، وهى الحق والخير والجمال . فى مقابل : الإدراك والسلوك والوجدان . «هى قيم ثلاث تدور عليها حياة الإنسان دوران الرحى حول قطبها وعنها تتفرع معان يضحى الإنسان بنفسه ولا يضحى بها »[(٢)] وبسبب هذا الموقف من القيم قال بعض أساتذة الفلسفة بتغير فى موقف زكى نجيب من القيم وابتعاده عن نظرية الوضعية المنطقية فى القيم مع أن ما يقدمه زكى نجيب هنا هو تفصيل وتحديد لموقفه العام من القيم وهو ما يتضح في ختام الدراسة المشارة إليها حيث يقول : «وهكذا تقلب البصر فى مسرح الحياة الإنسانية فتراها مرتكزة آخر أمرها على مجموعة من القيم أو المعانى لا تكون أبداً موضع اختلاف للرأى من حيث الأساس ، وإن اختلف الرأى عليها فى الشرح والتطبيق ويضيف مواصلاً «لو نفدت ببصرك إلى أعماق النفوس لألفيتها على عقيدة راسخة بأنه لابقاء بغير مجموعة القيم التى أدركتها بالفطرة السليمة حيناً أو بثت فيها بالتربية القويمة حينا آخر ، فإن أعوج السلوك الظاهر عن أملاء تلك المعانى الشريفة لم يحتج الأمر إلي تغير فى فطرة الإنسان ، بل احتاج إلى تربية جديدة تنسق بين الظاهر والباطن فيسلك الإنسان عندئذ سلوكاً سوياً يجمع الإنسانية كلها بمثل ما يجمع اليوم أفراد الأسرة الواحدة(٣) .

---

(١) زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفية ، ص ١٢١

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٣

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٢٧

خاتمة :

ومما سبق يظهر أن الاهتمام بالقيم عند زكى نجيب محمود من أول اهتماماته الفلسفية وأكثرها استمرارية واتساعاً بدأ في الجبر الذاتى وشغل مؤلفاته التالية ذات الصبغة العلمية الخالصة ؛ «موقف من الميتافيزيقا » و« نحو فلسفة علمية» واستمر فى مؤلفاته التالية خاصة فى «تجديد الفكر العربى» وهو يشير فى عمله الأول إلى جانبين للإنسان مؤكداً على أنه كائن مريد خلاق مبدع ؛ وهذا الجانب هو ما يستعصى على العلم . وجاء فى مؤلفاته التالية أن العلم الذى ينشغل بعالم الطبيعة الموضوعى ليس به قيم، وأن ما نطلق عليه الخير والجمال هى أمور إنسانية ذاتية نسبية . وأكد «تجديد الفكر العربى» وما يليه على أنه بالإضافة إلى نظرة الغرب التى تستبعد القيم فى مواجهتها للطبيعة هناك نظرة الشرق التى تؤكد على الأخلاق وأن القيم والغايات هى ما يوجه حياة البشر . معنى هذا في رأينا يتمثل فى النقاط التالية .

- أن الموقف الوضعى المنطقى من القيم الذى ظهر بأوضح ما يكون فى «خرافة الميتافيزيقا » والقائل بنسبية الخير والجمال ليس هو الموقف الأول ولا الوحيد ولا الدائم للدكتور زكى نجيب من القيم . حيث يسبقه «الجبر الذاتى» ويلحقه كتابات متعددة تعترف للقيم بوجود موضوعى في حياة البشر

- الجبر الذاتى يقدم ثنائية ظلت مستمرة لدى زكى نجيب محمود منذ كتابه «الشرق الفنان» ، وحتى «تجديد الفكر العربى» ، ظهرت فى البداية غير واضحة أو بمعنى أدق غير معلنة ، فيها صدى فلسفة كانط النقدية وتمييزه بين عالم الطبيعة وعالم الحرية. وظهرت محددة تماماً فيما أطلق عليه «فلسفة عربية مقترحة تؤمن بثنائية السماء والأرض ، الفن والطبيعة » تؤكد أن الأرض والعلم لا يكفيان دون السماء والقيم .

-أن الاتساق هو ما يميز موقف زكى نجيب من القيم على الرغم من ما يبدو في الظاهر من تعارض بين موقف وضعى منكر للقيم وموقف آخر يقرلها بنوع من الوجود

أو بين القول بنسبيتها فى موضع واطلاقيتها فى موضع آخر . وهو النقد الذى يوجهه أحد الباحثين فى «الوضعية المنطقية والتراث العربى»(١) .

- أن القيم تقع خارج مملكة العلم وداخل مملكة الإنسان ، تظهر النسبية عبر نظرة العلم لها وتعامله معها وتظهر موضوعية عبر نظرة الإنسان لها وهى ذات وجود انطولوجى من وجهة نظر الثنائية بل إنها ذات وجود الهى خالد فمصدرها السماء . والحقيقة أن القيم فى مملكة الإنسان أشبه بالقوانين في مملكة العلم .

- يعطينا زكى نجيب محمود تحديدات متعددة انطلاقا مما سبق هى أن القيم تمثل عالم حرية الإرادة وتكتمل بالفعل ، وأن الفعل الذى يحقق القيم ليس هو الفعل الفردى - فى أطار الضمير - بل فعل الفرد فى علاقاته مع الآخرين . وأن المقصود بها ليس فقط تحقيق السعادة ولكن أداء الواجب .. ومن هنا فهى ذات بعدين - البعد الذاتى النسبى المتغير كانفعال ورغبة وأمنية وعاطفة على نحو ما تقول به المدرسة الانفعالية والوضعية المنطقية والبعد الموضوعى كفعل متحقق فى سلوك الإنسان الفردى والاجتماعى .

أن للقيم مصدرها السماوى ومجالها الإنسانى وطبيعتها التاريخية والاجتماعية كما يؤكد في «إرادة التغيير» و«القيم في عصر الانطلاق» . وهى مما يمكن تنميته وتغيره وتطويره بالتربية «قيمة القيم» مما يوضح اهتمام زكى نجيب محمود الكبير بدراسة طبيعة القيمة ومصدرها ومجالها ويرجع ذلك كما اكدنا لاهتمامه الكبير بالإنسان .

---

(١) عبد الباسط سيدا : الوضعية المنطقية والتراث العربى نموذج فكر زكى نجيب محمود الفلسفى ، دار الفارابى ، بيروت ١٩٩٠ ، ص ٢٢٧ - ٢٣٠

(٢)

التراث ، والقيم ، والدين

خديجة العزيزى(*)

المقدمة :

على مدى نصف قرن ونيف ، تقدم الفيلسوف العربى زكى نجيب محمود إلى الأمة العربية بخطابه النهضوى ليشخص حالها ، ويضع أصبعه على مكمن الداء ، محاولا أن يجد علاجا لتمزق فكرها ، وتخلف حضارتها ، وقد استطاع بعطائه الغزير أن يؤسس مكتبة فلسفية متنوعة الموضوعات ، غنية الأفكار . وكان لى شرف التجوال فى هذه المكتبة ، والوقوف فى ركن من أركانها عند أحد الموضوعات الذى تمركز فيلسوفنا حوله ردحا من الزمن .

وخرجت من جولتى على يقين بان زكى نجيب محمود قد كرس حياته من أجل النهوض بالعقل العربى ، عن طريق ثورة فكرية «تلوى الاعناق لتشد الأبصار إلى المستقبل بعد أن كانت مشدودة إلى الماضى» وقد ابقى للعقل زاوية يستطيع أن يلتفت من خلالها إلى الماضى ، ليأخذ منه منهج السلف العلمى ، ومبدأه الخلقى ، ويجعل منهما دعامة لبناء حضارة جديدة تساير حضارات الأمم المتقدمة فى حركتها وسيرورتها .

خطوات أولى فى عالم الفلسفة :

تعكس الحضارة بوجهها : المادى والمعنوى ما توصل إليه العقل الانسانى وما شادته يد الانسان . وقد نظر زكى نجيب محمود فى بداية سيرته الفلسفية إلى حضارة الغرب على أنها نموذج يحتذى به ، نظرا لتفوقها على حضارتنا بتقنياتها ، وثقافتها . وأعتقد أن السبيل الوحيد للنهوض بحضارتنا هو أن نصبح شريحة من شرائح تلك الحضارة فنأخذ عن الغرب ثقافتهم ، وأسلوب حياتهم «فنأكل كما يأكلون ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون» . ولا يخفى أن الغرب قد استطاع أن يشيد حضارته حين توجه منذ أوائل عصر النهضة ، وحتى وقتنا الحاضر ، بكل طاقاته وامكانياته ، وقدراته وذكائه ليسيطر على الطبيعة ، وليحقق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الأفراد . وقد أفرزت حضارته الانسان التجريبى النفعى الذى جعل الأساس الذى يحكم

(*) أستاذة علم النفس ، الأردن .

عالم الطبيعة هو نفسه الأساس الذى يحكم أخلاق الناس وعاداتهم وأفعالهم ، وأقام علومه على الأسس نفسها التى تقوم عليها العلوم الطبيعية ، أخذاً فى الاعتبار أن التقنية السياسية والتربوية القائمة على العلوم الإنسانية كافية لتوجيه الناس ، وتحقيق السعادة .

على هدى هذا الموقف التجريبى سار زكى نجيب محمود وتبنى الوضعية المنطقية منهجا وأعتقد أن العلوم فى ميادينها المختلفة ، وفى مناهجها هى وحدها المؤهلة لكشف الحقائق المتعلقة بالكون ، والحياة الانسانية . وهى وحدها التى تضبط حياة الناس وتحقق لهم السعادة التى يرجون . ولهذا فقد رفض الميتافيزيقا التأملية ، الباحثة عن أصل بعيد للكون ، وقبل فقط الميتافيزيقا النقديه التى تعنى بفلسفة العلوم ، وصرح أنه لم يبق للفلاسفة إلا ذاك الفتات المتساقط من موائد العلماء أن هذا الموقف التجريبى الذى تبناه ودعا إليه يترتيب عليه أن تقوم العلوم على القضايا التجريبية والتحليلية فقط ، لأنها فى تصوره هى وحدها القضايا الصادقة والقضايا ذات المعنى . أما القضايا المعيارية فلم ينكرها زكى نجيب محمود وإنما أوضح أن طبيعة القضايا تجعلها خالية من المعنى . وراح يحلل القيم الجمالية والأخلاقية ليؤكد وجهة نظره هذه ويقول «الجملة التى من قبيل قول القائل عن شيئ ما أنه خير ، أو أنه جميل ، هى عبارة بغير معنى ، إذا أريد بها أن تكون تعبيرا عن حكم قائلها بالنسبة إلى الشيئ الذى عليه يحكم بالخير أو بالجمال . هى عبارة بغير معنى ، أى بغير واقعة خارجية تكون من العبارة بمثابة الأصل من صورته ، يرجع إليه للنظر أن كانت الصورة صحيحة أو غير صحيحة (ص١١٩ ، ١٢٠ موقف)

كانت القيم فى هذه المرحلة عند زكى نجيب محمود مجرد ضرب من الرؤية توحي بها ثقافة الشخص الذى يطلق تلك القيم على المواقف ولذلك فان كلمة تشير إلى قيمة مثل كلمة خير تظل لفظة بغير معنى لكنها لا تخلو من المعنى إذا استعملت لتدل على أنها وسيله لتحقيق غاية ، ومعنى ذلك أن الجملة الأخلاقية لامعنى لها أن تترجم إلى عمل لأن العمل هو السلوك الذى يمكن التحقق منه أما إذا دلت على شعور المتكلم فقط فأنها بلا معنى ولايصح أن تكون موضوعا للعلم .

وقد تبنى زكى نجيب محمود النظرية الانفعالية ورأى أن ما يجعل للقيم الأخلاقية والقيم الجمالية شيئا من الثبات هو ارتباط أشياء معينه بانفعال معين فيصعب بعد ذلك تغيير الانفعال لأن القيم جمل أخلاقية ، أو جمالية تعبر عن مشاعر الانسان

ومصالحه ، ولما كانت هذه المصالح متغيره بتغير الظروف كانت القيم متغيرة ونسبية تبعا لذلك . فنحن حين نقول عن شيئ أنه خير أو أنه شر ، فان قولنا هذا لايعد قضية منطقية يمكن وصفها بالصدق أو الكذب ولايعد تقيمنا للشيئ مطلقا لايتغير ، لأن ما نقوله هو تعبير عن رغبتنا بالشيئ أو عدم رغبتنا به ، ولهذا فان المجادلة فى مسائل القيم لاتجدى اطلاقا ، فوصفنا لشيئ أنه فضيلة أو أنه رذيلة لايقدم أو يؤخر ، فالشيئ الذى أصفه هو شيئ أرغب فيه أو ربما يرغب فيه أهل الأرض جميعا فى كل العصور الماضية والحاضرة (١٣٤٢ موقف)

وقد ظلت هذه وجهة نظر زكى نجيب محمود فى القيم الجمالية والخلقية حتى الستينات ، إذ بدأت معالم تفكير جديد تظهر عنده ، فيما يتعلق بالقيم الخلقية .

موقف فلسفى جديد

استقر زكى نجيب محمود على الوضعية المنطقية حتى الستينات ، حيث عمت فى هذه الفترة ، العالم العربى أحداث سياسية واجتماعية ، قد تفسر لنا إذا أخذناها بنظر الاعتبار التحول الذى طرأ على تفكير فيلسوفنا بعد ذلك فالعدوان الثلاثى على مصر وما تبعه من نكبات أدى إلى ايقاظ الروح القومية عند العرب ، وفجر مشاعر الغضب لديهم تجاه الغرب المنشئ والداعم لدولة اسرائيل ، العدو الأكبر للعرب والمسلمين ، وبرزت على الساحة العربية إلى جانب فكرة النضال ضد العدو وفكرة الحرية السياسية ، أفكار ذات علاقة بالثقافة الأصلية للأمة كالهوية ، والأصالة ، والتراث . أن هذه الاجواء تدعونا للاعتقاد بأن زكى نجيب قد أدرك أن الغرب رغم تقدمه المادى ينحو نحو موقف لا أخلاقى حيث تتحكم فى ثقافته وفى سياسته ، قوى مادية تجعله يسعى باستمرار ، وبصورة لا شرعية ولا أخلاقية للهيمنة على دول العالم الثالث ، التى يشكل عالمنا العربى جزءا منها . ولهذا فقد ركز فقط على المنهج الذى مكن الغرب من التفوق والتقدم وتحول نحو الثقافة العربية . وكان لابد لهذا التحول أن يطال نقطة الارتكاز الأساسية فى فلسفته ، وهى المبادئ الأولية ، التى كان قد أوكل مهمة البحث عنها للفيلسوف . حيث وسع دائرة البحث الفلسفى لتشمل إلى جانب الكشف عن العلوم الطبيعية «اخراج الأسس الكامنة فى أفكارنا واعتقاداتنا وسلوكنا وثقافتنا ، اخراجها من حالة الكمون إلى حالة الافصاح لتسهل رؤيتها ومناقشتها» (ص٢٦٣ تجديد) ولأن هذه الأسس يقوم عليها التفكير والعمل فان الكشف عنها يسهل عملية تغيير المجتمع نحو الأفضل ويساعد على بناء حضارة جديدة ذات قيم راسخه .

والمبادىء أو الأسس عند مفكرنا هى نقاط لابد منها لمسار الفكر وهى لاتهبط على الفيلسوف من السماء ، بل أن عليه أن ينفذ إلى واقع الناس بغية استخراج المبادئ الكفيلة بتغير هذا الواقع إلى واقع أفضل فالفكر الفلسفى فى أغلب حالاته محاولة لتغير أوضاع الحياة العقلية القائمة ، مما يتطلب الكشف عن مبادئ ثابتة إذا بواسطتها تتوحد الثقافة العربية روحا ومن ثم تتوحد الرؤية والهدف .

إن ادعاء فيلسوفنا بوجود مبادئ وقيم تستكن فى حياة الناس بعضها متغير وبعضها ثابت ما دامت على الأرض حياة (ص١٥٦ رؤية) يجعلنا نلمس التحول الذى طرأ على فكره ونفهم أسباب تركيزه فيما بعد على الدين باعتباره مصدرا للقيم الثابتة .

مما يعنى أنه لايمكن فصل أسلوب تفكيره عن الظروف الحضارية لامته التى يزداد سواء يوما بعد يوم والتى أدت إلى حالة احباط عم معظم النفوس ، وحالة نكوص عند كثير من الناس إلى درجة جعلتهم يعرضون عن الاستفادة من معطيات الحضارة العصرية ويتجهون نحو الماضى ، باحثين عن نموذج حضارى يشيدون على غراره نظاما ، معتقدين أنهم بذلك يعيدون للعرب عزهم ومجدهم . وقد اسفر هذا التوجه نحو الماضى، عن تزايد جماعات تحكمها الاهواء ، وتعددت التنظيمات الدينية السياسية والاجتماعية ، وتطرف بعضها إلى درجة استخدام الارهاب وسيلة لفرض فكرها وسيطرتها . إن هذه الأحوال قد دعت فيلسوفنا للتركيز على موضوع الدين ، والتحاور مع الجماعات الاسلامية بالحكمة لأن الحكمة على حد تعبيره «أقرب إلى الحكم بالعلم» ولأن على الفيلسوف أن لايسعى وراء جديد يبدعه فى حياة الناس ابداعا منقطع الصله بتيار الحياه ، وإنما ينفذ فكره إلى ماهو واقع فى حياة الناس العملية والثقافية (ص١٧٢ رؤية)

حاول زكى نجيب أن ينفذ فى حياة الناس العاديين ووجد أن المجتمع العربى يعانى «من نكسة فى حركة الصعود فى منحى النضج» تسببت عن مبادئ أساسية فى طبيعة ثقافتنا . فهمناها فهما خاطئا ، اشتققنا منها قيما واتجاهات ترتب عليها انماط سلوكية أدت إلى تلك النكسة مما حدا بفيلسوفنا أن يقوم بعملية حفر فى التراث ، ليكشف عن المنهج الذى مكن المسلمين من التفوق فى مجال العلم والسياسة ، ويستخرج المبادئ الخلقية العامة والثابتة التى تصلح أن تكون نموذجا ونقطة انطلاق تمكن الناس فى عالمنا من بناء مجتمع أفضل مخطط له تخطيطا عقلانيا . فمهمة

العقل هى « أن يرسم الطريق المؤدية إلى تحقيق ما تقتضيه تلك النماذج العليا المنصوبه أمامنا... ومعنى ذلك أن مجال العقل منحصر فى دنيا التنفيذ ، بحيث نلتمس به السبل المؤدية إلى الغاية المطلوبة ، أما الغاية نفسها فلا شأن له بها لأنها تنتمى إلى عالم القيم ». (ص١١ ثقافتنا)

موقف زكى نجيب محمود من التراث

استقرأ مفكرنا التراث الثقافى العربى فى كتابه «المعقول واللامعقول» وخلص إلى نتيجة مؤداها ، أن أسلوب التفكير السائد بين أبناء الأمة هو السبب الرئيسى فى قوة الدولة ، وتقدمها ، أوضعفها ، وتدهورها . فإذا نهجت الأمة نهجا علميا فى معالجة قضاياها ، وفكر أبناؤها تفكيرا منطقيا ، قويت وتقدمت . وإذا ابتعدت عن ذلك المنهج ، وساد بين أبنائها التفكير اللاعقلانى ، ضعفت وتدهورت وقد عزا السبب الرئيسى لتخلف الأمة العربية عن الأمم المتقدمة إلى خلل فى طبيعة التفكير السائد فى ثقافتها ، ورأى أن معالجة هذا الخلل لا تتم بواسطة تغيير سياسى كما يتوهم كثير من الناس عندنا ، وإنما بأحداث تغيير ثقافى ، لأن الثقافة فكر . والسياسة تنفيذ وهى تشكل جزءا من الثقافة . والحياة السوية تقتضى على حد تعبير فيلسوفنا «أسبقية الفكرة على تنفيذها... والمعول فى قبول الثقافة ، أو رفضها هو قدرتها على تحقيق الغاية التى يتعلق بها الجمهور . (رؤية واضحة : الأهرام ١٩٨٩/١٢/٥) أما المسؤول عن توجيه الفكر وأحداث التغيير فى الحياة الثقافية فهو الفيلسوف الذى يعمل على الكشف عن المبادئ الكفيلة بأحداث هذا التغيير . ومن أجل ذلك تصدى فيلسوفنا إلى تحليل أهم جانب فى حياتنا تستكن فيه المبادئ إلا وهو المقومات الأربع للثقافة . وهذه المقومات هى :

١ - الأفكار الموجهة للناس فى حياتهم العملية .
٢ - الدين .
٣ - الأداب والفنون
٤ - التقاليد والأعراف (مطالع النور : الأهرام ١٩٨٩/١٢/٢٦)

كما استخلص من هذه المقومات السمات المميزه للثقافة العربية ويتمثل أبرزها فى:

أولاً : أن الثقافة العربية ، قديمها وحديثها ، تفرق تفرقة حاسمة بين الله وخلقه ، بين الفكرة المطلقة ، وعالم التحول والزوال ، بين الحقيقية السرمدية وحوادث التاريخ ،

وإن هذه التفرقة تمكن العربى من عقد موازنة بدقة وبراعة - بين وجهى الحياة اللذين يتمثلان فى العالم المحسوس المتغير ، وما وراء هذا العالم ، ولذا فان الفرد العربى يعمل فى العالم المحسوس (عالم الشهاده) ليعد نفسه لما وراء هذا العالم (عالم الفناء) فاذا ما فشل فى اقامة هذا التوازن تحول نحو الخرافة والوهم . ولكى يوجه زكى نجيب الانسان العربى توجيها بناءا ويبعده عن الخرافة والوهم ، اقترح أن يتوجه بنظرته الماورائية نحو منظومة القيم التى تضمنها دينه . وعندها يستطيع أن يقيم توازنا بين الأصالة والمعاصرة فلا ينعزل عن علوم عصره ولايتخلى عن ايمانه الذى يلزمه أن يحقق فى سلوكه قيما أخلاقية محددة معينة ، أمليت عليه من الذات الالهية (ص٥٥ ثقافتنا)

إن السمة الأولى للثقافة العربية كما هو ملاحظ تجعل الانسان العربى يستمد حدود الصواب والخطأ من قيم الدين التى شرعها الله ولكى يضفى مفكرنا على هذه القيم الثابته من الدينامية ، بحيث تصبح ملائمة لحياة العصر ، اقترح أن يتعامل الفرد مع القيم تعامله مع اللغة ، فكما يصوغ الانسان من حروف اللغه الاف الكلمات ، فان بامكانه أن يشتق من القيم الدينيه مالا حصر له من ضروب العمل المختلفة .

ثانياً : أن الثقافة العربية فى رأيه تتجلى من خلال فكر الانسان العربى وسلوكه الذى يتسامى عن دنيا الحوادث المتغيرة ويلوذ بما هو ثابت ودائم فيلجأ إلى ذاته باعتبارها لا زمنية ويأمل فى استمراريتها وخلودها فى عالم آخر ، هو عالم البقاء لأن هذا العالم الأخير يمثل له عالم الأمانى والمثل العليا ، ويعيش فيه ساعاته الوجدانية . ولايعترض مفكرنا على سمه الثقافة العربية هذه ، لأنه يرى أن من حق الانسان «أن يجمع بين النظرتين» أى أن يعيش عالمه المادى ويتطلع نحو عالم آخر ، لأن هذين العالمين «يتكاملان ولا يتعارضان بشرط أن لانسمح لأحدهما أن يتدخل فى مجال الآخر» (ص٦١ ثقافتنا) وهو يعتقد أن الناس فى الغرب يعيشون ساعاتهم الوجدانية فى عالم الفن ، وهو عالم اللامعقول أما نحن فنعيش هذه الساعات فى التطلع نحو عالم الغيب .

ثالثا : هنالك سمة ثالثة تميز ثقافة الانسان العربى ، وهى أنه يستعيض عن الأشياء بالالفاظ ، ويفضل الاقامة فى عالم اللغة ويطيل البقاء فيها أكثر جدا مما

يطيل البقاء فى عالم الأشياء . إن هذه الميزة نابعة من اهتمامه بالحس الجمالى للغة وهى ميزة ايجابية فى الثقافة العربية كما يرى مفكرنا ، شرط أن لا تصرف الفرد عن الاهتمام بدنيا الطبيعه والحوادث . ويقترح أن يضاف إلى هذه السمة حس آخر هو الاحساس بعالم الواقع ، وأن يترجم الانسان العربى احساسه هذا بلغة يعبر بواسطتها عن القوانين التى تنظم هذا العالم ، وبذلك «نصب هذا العصر بكل مافيه من علم وأدب فى وعاء اللغة» (ص٦٠ ، ٦١ ثقافتنا)

رابعا : أما السمة المميزة لثقافتنا العربية المعاصرة فهى أنها مزيج من فكر منقول وافد ، وهذه السمة تلقى على عاتق المفكر العربى عبئاً ثقيلاً ، يتحدد فى الموائمه بين الاصالة والمعاصرة ، وذلك أن على العربى أن لايتخلى عما هو أصل فى ثقافته كى لاتفلت منه هويته ، وأن لايتخلى أيضا عن الفكر الوافد كى لايغترب عن عصره . أن زكى نجيب يحتفظ بجزء من الماضى ، بجعله يجرى فى الحاضر ، لأننا على حد تعبيره، نعيش ثقافتين متعارضتين ، أحداهما مدسوسة فى ثنايا النفس ، والأخرى يعيشها فى البيت والشارع والسوق (ص٢٠٥ ثقافتنا) ولهذا فانه يقترح أن نتعامل مع التراث ، كما تعامل معه هربرت ريد الذى قال : «أننى لعلى علم بأن هنالك شيئا اسمه التراث ولكن قيمته هى فى كونه مجموعة وسائل تقنية ، يمكن أن نأخذها عن السلف لنستخدمها اليوم ، ونحن أمنون بالنسبة إلى ما استحدثنا من الطرائق الجديدة» (ص١٨ تجديد) ويرى زكى نجيب أن وجهة النظر هذه تقتضى أن تتخلى عن مادة التراث من حيث هى مضمون فكرى له خصائصه . ولم يعد الناس بحاجة إلى هذه المادة أو المضمون ولا ضرورة للنظر إليها كنموذج يحتذى فامام النماذج تهدر أدمية الانسان . إن على الأنسان العربى أن يشق طريقه بنفسه وأن يأخذ من تراثه فقط ، ذلك المنهج استمرت فى صعودها قرونا عدة .

لكن تحكيم العقل فى نظر فيلسوفنا ، لا يتطلب التخلى عن الدين ، لان باستطاعتنا «أن نجعل الدين موكولا إلي الايمان ، ونجعل العلم موكولا إلى العقل ، دون أن نحاول امتداد أى من الطرفين ليتدخل فى شؤون الطرف الاخر» (ص٣٦ رؤية) كما ان باستطاعتنا أن لانجعل تعارضا بين العقل والايمان بل نجعل بينهما تعاونا ، بهدف الوصول إلى غاية واحدة .

وفى اعتقاده أن تراثنا هو مجموعة تقاليدنا ، فاذا طرحنا منه جانب التقليد ، أمكن أن يندمج عضويا مع مقتضيات العصر ، مما يسمح بخلق مواطن عربى معاصر .

ويؤكد مفكرنا أن أحياء التراث لايكون بنقله وتقليده ، وإنما بالتزام تقاليده ولذلك فان علاقتنا بتراثنا يجب أن تكون كما يقول : «أقرب شيئ إلى اكتساب كل ذى موهبة تاريخا فيما يتصل بمجال موهبة ، فهو إذ ينتح ما ينتح ، ابداعا غير مسبوق اليه ، يفعل ذلك وهو ممتلئ بالانتماء ليس إلى جيله وحده بل بالانتماء إلى كل من ظهروا فى التاريخ مبدعين فى الميدان الذى جاء هو ليبدع فيه» (ص٢٢٧ رؤية)

وظل زكى نجيب منذ الستينات وحتى أواخر حياته يحاول اقامة توازن بين العلم الجديد ، والتراث موضحا أهمية تشرب روح العلم الوافد الينا من حضارة الغرب ومحذرا من الاكتفاء بقطف ثمار تلك الحضارة ، وداعيا إلي مواجهة الغرب بأدوات مثل أدواته ، كى نفعل ما يقتضيه العقل ، ولا يتنافى مع مقومات هويتنا التى هى التدين والوطنية والقومية أما ما يجب أن نبقيه حيا من التراث فانما نبقيه على حد تعبيره» فى كائن يفكر ويشعر ويسلك فيجيئ فكره وسلوكه وشعوره محصلة واحدة من روافد تربوية ، جاء بعضها من المصادر الموروثة وبعضها الاخر من مصادر الحاضر وبمقدار ما يحقق لنا التوازن بين الجانبين فى حياة موحدة يكون لنا التوفيق إلى جادة الطريق» (ص٣٦٩ رؤية)

منهج جديد وقيم ثابتة

حين تناول زكى نجيب محمود موضوع التراث ، أدرك أن الوضعية المنطقية التى تبناها منهجا فى المراحل الأولى لمسيرته الفلسفيه ، لا تناسب قراءة التراث ولهذا وظف لهذا الغرض منهجا أقرب ما يكون إلى المنهج الفينومنولوجى عند هوسرل (ص ٢٧ المعقول واللامعقول)

وحين تمحور تفكيره حول موضوع الثقافة ، اتضح له أن المناهج الفلسفية التقليدية التى تتبنى منطق أرسطو القائم على أساس فكرة الجوهر الثابت ، لاتناسب تحليل المقومات الأربعة أو العناصر الأربعة للثقافة (الأفكار الموجهة للسلوك ، والدين والاداب والفنون والعادات والتقاليد) لأن هذه المقومات فى حالة تغير دائم ، باستثناء الدين ، وفى حالة تداخل فيما بينهما ، وقد تخلى بدوره عن منهج الوضعية المنطقية . لأنه يترجم كل عناصر الثقافة إلى قضايا وعبارات تخلو من المعنى واقترح منهجا جديدا لفهم الثقافة ، يقوم على أساس رؤية بنيوية للموضوعات لكن رؤيته الجديدة تبدت على شكل نظرة تأليفيه توفيقية ، ظهرت بوضوح فى محاولة التوفيق بين العلم

والدين . ونظرة تحليلية تركيبية ظهرت من خلال نظرته إلى الكون والانسان التى تفرق بين عالم الكائنات اللامتناهية ، وعالم الكائنات المقيدة ، وتجعل الانسان فى موقف وسط بين العالمين واقفا على الأرض ورافعا رأسه إلى السماء متخذا الله قيمة عظمى .

من منطلق هذه النظرة تصدى زكى نجيب لتحليل مقومات الثقافة وتبدى التغير الذى طرأ على تفكيره عندما تناول موضوع القيم . فقد كانت جميع القيم وكما ذكرنا سابقا فى نظر مفكرنا نسبية ، وكانت مجرد تعبير عن انفعالاتنا . ثم صار ينادى بوجود قيم ثابتة ، لها مصدر غيبى تشتق منه ، وقد حظيت القيم المشتقة من الدين باهتمام كبير لديه ، باعتبارها موجهة لأخلاقية الفعل والضمير . وهو يرى أن أهم ما اضافته الثقافة العربية الصادرة عن العقيدة الاسلامية هو تنظيمها لأخلاقيات الفعل . بعد أن كانت الاخلاقية قبل ذلك مقصورة على النية والضمير . فأخلاقية النية تجعل الفرد الانسانى أخلاقيا فى فرديته ، وأخلاقية الفعل ، تخرج الفرد من فرديته لتجعله صالحا ، أى لتجعله عضوا نافعا فى جماعته» (ص ٣٨١ تجديد)

ويعتقد زكى نجيب أن القيم وهى أهم مقومات الثقافة العربية ترتبط ارتباط وثيقا بالدين ، ولان الدين ذو حصانة لايتغير بتغير الظروف ، فان القيم المشتقه منه هى مبادئ أخلاقية يختارها الانسان طوعا ولا تتغير هى أيضا ، وأن لهذه المبادئ أسبقية على التجارب والخبرات ، فالصواب صواب ، والخطأ خطأ، بغض النظر عن النجاح أو الفشل فى تجارب الحياة ، لأن المبادئ هى المعايير التى تهدى الانسان فى نشاطه ، وهى من صنع الخالق وليست من صنع الانسان (مطالع النور ، الاهرام ١٩٨٩/١٢/١٠)

وقد تنبه زكى نجيب إلى أن وجهة نظره المتعلقه بوجود قيم ثابتة ، قد تثير اعتراضات كثيرة . ولهذا أشار إلى أن نظرته هذه جاءت محاولة منه لحل مشكلة صعبة تكمن فى ايجاد نوع من المؤامة بين الأصالة والمعاصرة وعبر عن صعوبة هذه المشكلة قائلا: «إذا امسكنا بالقيم الثابتة الموضوعة لنا تعرضنا للجمود ، ولو سبحنا مع تيار التغير تعرضنا لزوال الشخصية وانحلالها... ، وتابع قائلا ، غاية ما أستطيع قوله فى هذا الصدد هو أن قيمنا الأخلاقية الموروثه فيها من السعه ما يمكننا من التصرف فى إطارها بدرجة من الحرية تكفى للحركة مع سرعة الايقاع فى عصرنا » (ص٥٧ ثقافتنا)

وبسبب هذه الصعوبة فقد دعا زكى نجيب إلى الاستناد إلى العقل وهو يتحرك فى إطار القيم الواسع ليرسم له الطريق حتى لايجمد ، ولاينعزل عن عصره عصر التغير ،

والحركة ، وعدم الثبات . وحتى لايفهم الثبات الذى جاء فى الاطار الهيكلى للثقافة العربية – على أنه جمود يقول : «أن عقيدة المسلم الدينيه تميل به فى مجال الفن ، نحو ايثار الوحده التى تجمع الاجزاء فى كيان متصل ، على التجزؤ ، الذى يفتت الواحد فى كثرة ، كما تميل به فى مجال الأخلاق إلى ايثار الدوام على الزوال والثبات على التغير ، وهى نظرة نراها تقع فى صميم الهوية العربية ، مما يستدعى الحفاظ عليها وتنميتها بالتربية والتوعية والتعليم على أن توضع فى الموضع الصحيح لأن اساءة الفهم يؤدى إلى الجمود . والحديث هنا يتعلق بالقيم الاخلاقية والجمالية كما تتجسد فى حياتنا العملية ومبدعاتنا وليس فى تفصيلات التطبيق . فالقيم الأخلاقية يجب أن تبقى اليوم على حالها بالأمس ، وأن تكون مطلقة لا نسبية إلا أن ذلك الاطلاق يتعلق بالصورة لابمحتواها فشجاعة اليوم ، ليست كشجاعة الأمس» (نهاية الطريق: الاهرام ٢٢/٥/١٩٩٠)

وقد أوضح أن تحلينا بالأخلاق التى تستند إلى قيم مشتقة من الدين ، لن يباعد بيننا وبين الغرب الذى جعل العقل مصدرا لقيمه . ولن يباعد أيضا ، بيننا وبين كافة الشعوب لأن الأمم جميعها رغم اختلاف عاداتها ومصادر قيمها ، لاتختلف فيما بينها عما هو فضيلة أو رذيلة ، أى أنه لدى المسلمين ولدى كافة الشعوب قيما عامة مشتركة ، هى نفسها القيم التى يجب أن يشتق منها المسلمون قواعد لسلوكهم . كما قد أشار فى سياقات متعددة (ص٣٧٩ تجديد ، ص ٧٩ ثقافتنا ، ص ٣٧٦ رؤية ، مطالع النور ، الأهرام ٢/١/١٩٩٠) إلى أن القيمة التى تضم القيم جميعها ، أو الاطار العام الذى يمكن أن تشتق منه السلوك المناسب فى مجالات الحياة كلها ذلك الاطار هو اسماء الله الحسنى . فالله وحده هو النموذج الذى يجب أن نتصف بصفاته . وقد أوّل مفكرنا قول السيده عائشة أمن المؤمنين ، حين وصفت أخلاق الرسول بأنها أخلاق القرآن ، أنها تعنى فيما قالت أن الرسول كان يتمثل صفات الله وأن هذه الصفات هى القيم الموجهة لكل أفعاله . ولهذا يرى أن علينا نحن البشر «أن نروض أنفسنا حتى تصبح عليمه بالحق ما مكنتها حدودها البشرية ، وأن تكون مريده فعاله لما أرادت ومسؤولة بعد ذلك عما فعلت ما استطاعت بطبيعتها البشرية إلى ذلك سبيلا... ومعناه أن تكون معايير الفعل هى تلك الصفات التى وردت فى القرآن الكريم «مطالع النور ، الاهرام ٢/١/١٩٩٠

ويرى زكى نجيب أن التطلع نحو الذات الألهيـة ، واتخاذها نموذجا يجب أن يكون الغـاية القصوى للمسلم وأن أدراك هذه الغـاية لايتـم برأيه عن طريق العقل الذى يسير بخطوات تتـابع من المقدمات إلى النتـائج ، وإنما يتم بصورة مبـاشرة ودون مقدمات ، فالمسلم المؤمن تمكنه بصيرته أو حدسه من ادراكها .

إلا أن زكى نجيب حذر من اشتـقاق أنماط سلوكيـه من قـيم دينية ، دون تحكيم العـقل ، لما يتـرتب على ذلك الاشتـقـاق من مـخـاطر ، قـد تؤدى إلى انهـيـار الأمـة فالاعـتقاد الذى يؤدى إلى التقشف ، والاعـراض عن الدنيا ، والقائل أن الدنيا دار فناء ، وأن على الانسان أن يصرف انتباهه عنها كى لا تشغله عن دار البقاء ، هو اعتقاد فى رأى فيلسوفنا جميل فى اللفظ ، فـاسد فى المعنى ، لذلك يجب أن نتجنبه ، لأن العمل به يقود إلى انهيار مؤسساتنا الاجتمـاعيـة ونبه أيضا إلى الالتباس الذى يحدث لدى بعض الناس ، عندما يقال بأن قيم الدين مفروضة علينا من صاحب السلطان ، إذ يبادر إلى أذهان هؤلاء الناس بأن صاحب السلطان ، هو الحـاكم المتـربع على كـرسى الحكم، بينما السلطان هو الله وأكد ضرورة اقتلاع «الاعتقـاد الراسخ لدى العامه القائم على ، أن السلطان يمثل الله فى حكمه . وأكد أيضا ضرورة اسناد مـهمة التـخطيط للقضـايا الهـامة فى حياة الناس ، ومـهمة توجيـه الرأي العـام إلى الصفوة من المفكرين ، مذكرا بالثـورة التـى ارادها أفـلاطون حين جعل للفـلاسـفـه فى جـمـهـوريتـه مكان التـوجيـه ، والحكـم .

هذا ومن الملاحظ أن الدين عند فـيلسوفنا لم يرق إلى درجـة المعرفـة وبقى مـجرد اعـتـقـاد . ولذلك لم يجعله المصـدر الوحيـد للقيـم الضـابطه للسلوك ، فـهـو يقـول «أمـا القـيم الضـابطه للسلوك فـانه يمكن الرجوع فـيهـا إلى الأصلين وإذا مـا أشكل أمر لم يرد عنه نص فى هذين الأصلين فمرجع المسلم فيـه هو العقل» (ص٤٠٣ بدور) ويشير النص السـابق «إذا أشكل أمر ....» كمـا هو مـلاحظ إلى فكرة يقصدها الفيلسوف كان قد رددها فى مناسبـات شتى (الحوادث ١/ ١٠/١٩٩٣) وتتلخص فى أن الدين لايكفى وحده لأن يكون مصدرا للتـشريع ، فقضـايا الناس كثيرة ومتنوعه ، وتتـغيـر مع تغير الظروف ، والنصـوص الدينيـة لا يمكن أن تحيط بكل هذه القضـايا ولهذا يجب أن تكون هذه النصـوص المرجع الأول للقيم والأحكام ولكن حين نجد فى حياة الناس قضايا جديدة ، تتطلب أحكامـا جـديدة ، فـالمرجع فـى هذه الحـالة هو العـقل ، على أن تظل مـبـادئ وأحكـام الدين هى الأسـاس الذى ينطلق منه ، سيمـا وأن الفكر الانسانى قد بلغ مرحلة

النضج عندما أنزل القرآن الكريم وأمكن للمسلم أن يعتمد على مبادئ الدين وأن يسير انطلاقا منها بخطوات استدلالية تؤدى إلى نتائج صحيحة . ويقول فيلسوفنا فى هذا الصدد : «فالعقل الانسانى كان عند ظهور الاسلام قد نضج بحيث أمكن للاسلام أن يحيل الانسان إلى عقله فيما قد يستحدث له فى حياته مما لم يرد عنه حكم قاطع فى الكتاب والسنة» (ص٤١٧ بذور)

الدين

لا يستطيع أى مفكر أو فيلسوف ، تعايش مع ظروف المنطقة العربية فى الربع الآخير من هذا القرن ، أن ينأى بنفسه عن التفكير فى قضايا الدين ، لأنها القضايا الأكثر الحاحا على الصعيد الفكرى ، والاجتماعى والسياسى . لاسيما وأن الجماعات (الحركات) الاسلامية فى تزايد مستمر ، والعالم كله يعلن اهتمامه بها أو قلقه منها . فلا غرابة أن تشغل قضايا الدين فيلسوفنا ، فيتصدى لمعالجتها فى مقالات عديدة . وقد أعلن فى مؤلفه «رؤية اسلامية» الذى دارت كل موضوعاته عنها أنه يهدف إلى الكشف عن الأسباب التى أدت إلى تخلف العالم الإسلامى حتى أصبح فى مؤخره الركب الحضارى فى عصرنا هذا .

قام تصور زكى نجيب للدين على نظرة ثنائية ، تشطر العالم إلى شطرين أحدهما مادى ، والثانى روحى وتجعل هذه النظرة الأولوية للجانب المادى ، على الجانب الروحى . وتنسجم كما يرى مفكرنا مع العقيدة لأنها تجمع بين الثنائية بالنسبة إلى الخالق ، والكون المخلوق ، ويرى أن سمة المادية والروحية تجتمعان فى الكثرة الغالبة من أفراد الناس الداخلين فى حدود هذا الكون ونظرا لأن السمة الروحية فى الانسان تجعله يتصف بالحرية والارادة والقدرة على الخلق والابتكار والقدرة على تمثل القيم فان صفاته هذه تجعله ذا طبيعة تستعصى على التقنين المادى . .

بهذه النظرة الثنائية ، افسح مفكرنا مكانا للغيب ، واضطرته نظرته إلي البحث عن معيار ، أو منهج جديد للمعرفة ، حيث لم يعد المنهج التجريبى كافيا ، لأنه يمكننا فقط من معرفة عالم الطبيعة ، واكتشاف القوانين التى تحكمه أما «أما منهج ما وراء الوقائع الصماء من حقائق ، كالقيم الخلقية مثلا ، فذلك شيئ آخر (على حد تعبيره) قد نلجأ فيه إلى شهادة الحواس ، وإلى التجارب العابرة بقدر ما نلجأ فيه إلى ادراك البصيرة ، أو املاء الوحى أو إلى ما يسرى بين الناس من عرف وتقاليد» (ص٢٨٢

تجديد) وهذا يعنى أن لدينا مصادر خاصة لمعرفة عالم القيم وعالم الغيب كالبصيرة والوحي . وأن الوحي بالنسبة لمتلقيه ، يشكل معرفة . أن ما يتضمنه الوحي من حقائق دينية وصلت للناس عن طريق الانبياء ، فلا تشكل معرفة وتبقى مجرد اعتقاد ، ولكنها ذات حصانه لا يجوز لمؤمن يؤمن بعقيدة دينية أن يغير منها أو يبدلها بحسب الظروف الطارئة وإلا فقدت معناها ومن حيث هي عقيدة ومن حيث هي دين ، ففى صلب العقيدة يكمن اقرار من حاملها بأنها هى المبدأ الذى يترتب عليه الحكم بصحة الصحيح وفساد الفاسد ، والعكس هنا غير صحيح ، فليست طوارئ الظروف والاحداث هى التى تفرض نفسها على المبدأ ليتغير معها كلما تغيرت ، لأن الدين أمر الهى ، فان آمنت به لم يعد من حقك أن تغير فيه ، شريطة أن يظل للمؤمن المؤهل أن يرى الرأى فى فهم النصوص» (مطالع النور . الاهرام ١٩٨٩/١٢/٢٦)

والعقيدة الاسلامية هى تسليم بالوحي وهذا التسليم أو الايمان ناتج عن ادراك بالبصيرة يؤدى إلى حالة قبول ، ينبض بها القلب ، بغض النظر عما يقيمه العقل ، فى منأى عن أى تمحيص أو تساؤل ، وأن على المؤمن أن يلتزم بعقيدته في كل زمان ومكان . ولكى يجنب مفكرنا المسلمين المشاكل التى يمكن أن تترتب على أختلافهم في الرأى حول موضوعات الدين دعاهم إلى حصر إنتباههم فى أمرين فقط ، اعتقد أن الدين جاء لتحقيقهما ، وهذان الامران هما : العقيدة ، ومدارها التوحيد ، والقيم التى يريد ذلك الدين للمؤمنين به وأن يلتزموها في حياتهم ، ففيها يعرف المؤمن كيف تكون الصلة بينه وبين نفسه» (ص٤٠٣ بذور) وأوضح أن الحقائق التى يمكن أن تشتق من الدين والتى لايرقى اليها أى شك هى المبادئ فقط ، كمبدأ التوحيد ومبدأ المساواة ، أما إذا أراد المسلم أن يشتق من مبادئ الدين حقائق أخرى تشبه الحقائق العلمية في مصداقيتها وثبوتها ، فعليه أن يحكم العقل كمحك «فالأساس الذى يؤيد صدق عقيدة المسلم فى دينه هو استناد الاسلام إلى العقل ليكون اداة الادراك كلما أريد لفكرة أن يكون لها ثبوت وثبات «فالحقيقة العقلية وحدها هى التى تستطيع بحكم طبيعة تكوينها إن يدوم صدقها مهما تغير بها المكان والزمان...» والنظرة إلى الحلال والحرام وهى جوهر الشريعة الاسلامية «يجب أن تكون نظرة عقلية» وأن يسأل المسلم لماذا كان الحلال حلالا وكان الحرام حراما؟ أن تحكم العقل يعنى اللجوء إلى العلم القائم على العقل للنظر فى المشكلات التى تعترضنا «فكل مشكلة تعترض حياتنا بمثابة موضوع يختص به علم معين أو مجموعة علوم بحسب طبيعة المشكلة المطروحة» (ص٣٦ ، ٣٧ رؤية)

ويحذر زكى نجيب من الطاعة العمياء التى لاتستند إلى عقل ، لأنها يمكن أن تنسحب من مجال الطاعة الأحكام الدينية ، إلي مجال علاقات المسلم الاجتماعية ، أو علاقته بالحكومة ، وهذا يؤد في نهاية المطاف إلى وجود فئة باغية وطاغية ، تستغل طاعة الشعب ، وتمارس الظلم ، مدعية بأنها تنفذ حكم الشرع . كما يحذر من التطرف ويعتبره خروجا عن خط الدين ، لأن المتطرفين هم أيضا لايستندون إلى حكم العقل ، فيخال المتطرف نفسه أنه وحده على حق فيما يعتقد ، ويحاول أن يفرض بالقوة الفكرة التى يحملها على الآخرين . ولهذا فان التطرف يظهر فى مجالات عديدة وليس فى مجال الدين فقط ، وجوهر التطرف هو الارهاب . ويعتقد مفكرنا أن تحكيم العقل فى النظر إلى الموضوعات يؤدى إلى أفكار متماثلة ، تتصل بهدف واحد ، وأننا لو تابعنا الاتجاهات المختلفة المتعارضة فى مجال الدين أو فى مجال الفلسفة ، لألفيناها جميعاً ذات هدف واحد . كذلك فان تعدد وجهات النظر ، واختلاف المسلمين فيما بينهم فى فهم الآيات ، قد يؤدى إلى ظهور مذاهب ، لكنه لايعنى الخروج عن حكم العقل ، وبالتالى لا يعد خروجا عن خط الدين .

أما عن أهمية التمسك بالدين بالنسبة للفرد والجماعة ، كما يتصور زكى نجيب محمود فيمكن حصرها بالنقاط التالية :

١ - أن الدين جزء من فطرة الانسان ، ولذلك لاغنى للفرد عنه «وحتى لو خيل لفرد بأنه ليس بحاجة إلى ذلك الجزء من فطرته ، فهو بكل بساطه انسان لايعرف نفسه (ص٣٣٩ رؤية)

٢ - يشكل الدين مصدرا للقيم . والقيم بطبيعتها تختلف عن مفردات عالم الوقائع ، وبالتالى يصعب اشتقاقها منه ، وحتى لو استطاع الانسان أن يشتق من عالم الوقائع قيما ، فان طبيعتها ستكون متغيرة كطبيعة العالم الذى اشتقت منه ، ونظرا لحاجة الانسان إلى قيم ثابتة ، بالاضافة إلى القيم المتغيرة فان المصدر المناسب لاشتقاقها هو الدين .

٣ - فى الانسان جانب روحى ، ولهذا يصعب تفسير سلوكه أو التنبؤ به ، وبالتالى يصعب ضبطه والتحكم به ولأن الانسان حر يمكنه أن يفعل ما يريد ، فلا بد اذن من وجود دين تقوم الأخلاق فيه على أساس الواجب ، وليس على أساس المنفعة ، ويحمل الانسان مسؤولية ما يعمل .

٤ - لايستطيع الانسان العربى المشبع بالثقافة الاسلامية أن يكون علميا تجريبيا بكل ما تقتضيه وجهة النظر العلمية الجديدة ، وإذا فعل ذلك انتابه القلق وصعب عليه التصالح مع نفسه . ولهذا يقتضى أن «نضيف إلى عالم الشهادة غيبا مستورا... ، وإذا كان عالم الشهادة بحاجة إلى مشاهدة لادراكه ، فالغيب ادراكه مبنى على الايمان» (ص٢٣ ، ٢٤ ثقافتنا) والايمان هو اعتقاد بما أوحى للرسل ، أى اعتقاد بالدين .

٥ - حث الدين الاسلامى على العبادة . وإذا فهمت العبادة بالمعنيين اللذين أرادهما الله ، وهما معرفة الله من خلال معرفة مخلوقاته ، والمثابرة على العمل ، فان هذا الفهم يفتح أوسع أبواب العلم والمعرفة أمام المسلم ، ويجعله يثابر على العمل ويساهم فى نهضة أمته .

٦ - العقيدة الاسلامية هى دين التوحيد . والتوحيد يعنى أن يتوحد الانسان فى شخصيته حول محورا واحد ، وأن ينظر إلى الكون المحيط به على أنه متصل الاجزاء فى كيان واحد ، ولو استطاع كل انسان أن يربى أبناءه على هذه النظرة فانه يكفل لنفسه ولأبنائه حياة غير منقسمه على نفسها . ولهذا لم يجعل الله عقيدة التوحيد ، عقيدة المسلم وحده ، فكل العقائد الدينية ، توحد الكون على مبدأ واحد .

٧ - هناك ثغرة فى الثقافة الغربية ، على المسلمين أن يتنبهوا إليها ، ويستفيدوا منها ، وذلك أن الفكر فى اطار تلك الثقافة ، ينصب على الواقع المادى ، ولايتجاوز حدوده . فيما طبيعة الدين الاسلامى القائم على النظرة الثنائية للكون تسمح للمسلم أن يسد الثغرة التى قصر عنها الغرب . «وأن يزود الطائر المهبط بجناحيه المفقودين» جناح ما قد كان قبل هذا الوجود ، وجناح ما سيكون بعده ، «لأن فى العقيدة الاسلامية من التفصيلات فى ذينك الجناحين» ما هو كفيل بان يسد النقص فى صورة الحياة العصرية كما هى قائمة (ص١٨٩ رؤية) . أن هذا لايعنى أن يرفض المسلم ما توصل إليه الغرب من حقائق عن الكون المادى ، بل أن يضيف إلى تلك الحقائق وقفته الأخلاقية الناتجه عن اعتقاده ، أن هذه الحقائق ليست كل ما يمكن أن يقال عن عالم كائن إلى الزوال فهنالك ما قبل هذا العالم وما بعده ، والناتجة أيضا عن اعتقاده بأن حياته فى هذا العالم تؤدى به إلى نوعين من الخلود : خلود ثواب أو خلود عقاب .

والخلاصة أن فى استطاعة المسلم كما يرى زكى نجيب ، أن يدخل فى حضارة العصر ، وأن لايتشرنق ضمن الحضارة التى ورثها ، لأن الدعوة إلى التمسك بالدين ،

لاتتعارض مع الدعوة إلى الحداثة فيمكن للعربى أن يحتفظ بالدين ، ويجعله مصدرا لقيمه وأن يشارك فى الوقت نفسه فى الحضارة العصرية المتمثلة بصورة العلم الجديد ، وتقنياته فالنظرة العصرية إلى موضوعات عصرية ، والاستعانة بالروح السلفية ، تجعلنا قادرين على أن نتجاوز مرحلة التمزق الفكرى التى نعانيها .

العلمانية

حفلت كتابات زكى نجيب محمود بالدعوة إلى التغيير والتجديد والحداثة وكان من المتوقع أن ترتكز دعوته هذه على أساس موقف علمانى ، يرفض من حيث المبدأ ، تسيس الدين ، ويدعو إلى أسبقية العقل على النص ، لأن العلمانية تشكل ركنا من أركان المجتمع الذى يتصف بالحداثة ، لكننا لانجد لدى مفكرنا موقفا فلسفيا متماسكا من العلمانية ، بل نجده يقف موقفا متذبذبا ، يمكن أن يؤول بالقبول أو الرفض . فهو يدعونا حينا أو نتابع العصر فى عقلانيته وتقنياته ، ويؤكد بأن هذه المتابعة تتطلب «أن نصطنع فى حياتنا نظرة علمانيه تجعل محورها هنا على هذه الأرض ، قبل أن يكون هناك فى عالم آخر». (ص٢٠٤ ثقافتنا) ثم يتراجع عن هذا الموقف ليذكر أن الحياة على الأرض جسر يعبر عليه المؤمن إلى العالم الآخر . ويشغل نفسه بمحاولة التوفيق بين الدين والدولة إلى الدرجة التى تنأى به عن الموقف العلمانى ، وتقربه من التفكير المضاد له ، والمتمثل فى فكر الحركات الدينية . وربما يكون سبب هذا الموقف المتأرجح بين فكر علمانى ، وفكر لا علمانى ، ناتجا عن ضيق فى مفهوم العلمانية لدى فيلسوفنا أن مفهوم العلمانية عند زكى نجيب يعنى تركيز اهتمام الانسان على العالم الذى يعيشه ، وعدم تركيزه على العالم الآخر الذى كان محور اهتمام الناس فى الغرب ابان القرون الوسطى . وبمعنى آخر «أن يكون العيش على هذه الدنيا غزيرا ما استطاع الانسان إلى ذلك سبيلا» ويعتقد زكى نجيب أن العلمانية بهذا المعنى ليست قضية واردة لأى مسلم ، لأن الاسلام يقول : أن الانسان خلق ليعمل وأن حياته فى هذه الدنيا هى محك واختبار ليوم الحساب . (مجلة الحوادث ١/ ١٠/١٩٩٣)

والصحيح أن العلمانية لاتعنى التركيز على العالم المادى فقط كما يعتقد فيلسوفنا أنها «معنية بدور الانسان فى العالم وبتأكيد استقلالية العقل الانسانى فى سيرورة توظيف الانسان للعقل فى أى من المجالات التى يوظفه فيها . والأهم من كل

هذا أنها معنية بجعل دور الانسان فى العالم مشتملاً على اكتشافه باستقلال عن الدين الغايات التى يجدر به تحقيقها والوسائل الغنية بتحقيقها . أن العلمانية بهذا المعنى هى موقف ابستمولوجى إلى الحد الذى تكون ضمنه موقفا من طبيعة المعرفة العملية (الغايات والوسائل) وعلاقتها بالمعرفة الدينية» (ص٣٨ الأسس الفلسفية للعلمانية) . لكن العلمانية لم تتبلور عند فيلسوفنا وفق هذا المعنى ، ولذلك فقد كان له موقفان متعارضان يتعلقان بمسألة العلاقة بين الدين والدولة . ففى الموقف الأول قرر أنه لا يمكن الفصل بين الدين والدولة فى الاسلام «لأن الدين الاسلامى نظام حياة». وقال أن الذين يقولون أن العلمانية خطر على الدين ، إنما يتكلمون عن ديانات أخرى غير الاسلام» . وأكد أنه «لم يمر يوم واحد فى التاريخ الاسلامى على شعب مسلم ، تم فيه الفصل بين الدين والدولة لأن للاسلام طبيعته الخاصة به ، فهو طريقة حياة فوق أنه دين بالمعنى المفهوم عند أصحاب الديانات الأخرى . (الأهرام ١٩٨٥) . أما الموقف الآخر لفيلسوفنا فقد نفى أن تكون هنالك أية علاقة للدين بصورة الحكم أو بمضمونه . وذكر بآراء الشيخ على عبد الرازق التى وردت فى كتابه «الاسلام وأصول الحكم» والتى أوضحت هذه الحقيقة .

يعتقد زكى نجيب أن طبيعة الاسلام قابلة لأى شكل من أشكال الحكم ملكيات ، جمهوريات ، سلطانات ، امارات لأنه لايتعرض نظريا لصورة أى حكم بشرط أن لايتعارض الحكم مع الدين . ومع أن مفكرنا أكد عدم وجود علاقة ضرورية بين الدين والسياسة ، إلا أنه جعل أحكام الدين هى المعيار الذى تقاس عليه كل أحكام الدولة ، ويجيز للدولة أن تضع قوانين لم ترد فى الشريعة الاسلامية ، بشرط أن لاتعارض الشريعة . وهو يرفض أن تحل الشريعة الاسلامية محل القوانين الوضعية التى تعمل بها الدولة (مصر) حاليا . وهذا الرفض لايقوم عنده على أساس معيار عقلى وإنما على أساس معيار دينى فالقوانين الوضعية على حد تعبيره تساير الشريعة من الألف إلى الياء . باستثناء الحدود ، كحد السرقة والزنا . ويبرر عدم التزام الدولة بتطبيق هذه العقوبات ، بادعائه أن ما تفعله الدولة يتناسب مع ما قرره الشرع من حيث المبدأ ، فالشرع اشترط أن يطبق حد السرقة فى مجتمع عادل ، ونظرا لاستحالة توفر هذا المجتمع ، فالدولة غير ملزمة بتطبيق هذا الحد (الحوادث ١٩٩٣/١٠/١)

ومما تجدر الاشارة إليه أن زكى نجيب قد ابتعد عن السمات الحقيقية لمفهوم العلمانية حين راح يؤكد للناس أن العلمانية هى هذه الدولة التى يعيشون بظلها

ويخضعون فيها لقوانين لاتتعارض والشريعة الاسلامية وهو بذلك يربط مفهوم العلمانية بسمات الدولة ويقوم بتحويل ما هو موضوعى إلى ما هو منطقى . كذلك لم يراع الاعتبارات الابستمولوجية للمفهوم التى تؤدى إلى رفض الدولة الدينية من حيث المبدأ ، لأن لدى الانسان القدرة على تنظيم شؤون حياته على كل المستويات باستقلال عن الدين وبمعنى آخر أن الموقف الابستمولوجى للعلمانية هو «موقف من طبيعة المعرفة العملية «أى المعرفة المطلوبة لغرض تنظيم شؤوننا الدنيوية) مؤداه أن هذا النوع من المعرفة لايجد ولا يمكن أن يجد أساسه الأخير فى الدين» (ص٦١ الأسس الفلسفية للعلمانية) ويلاحظ أن مفكرنا قد اتخذ موقفا معاكسا للموقف الأبستمولوجى ، مصرحا بأن الأديان جاءت لأن الناس عاجزون عن تنظيم شؤون حياتهم ، ويقول فى هذا الصدد : «لو لم تكن المعاملة بين الناس عسيرة المأخذ كثيرة العثرات لما اقتضت ان تنزل من السماء ديانات لتنظيمها وهداية الناس ... ومع أن الانسان أعطى القدرة على التفكير والتدبر حتى لاينساق وراء غرائزه ويصبح كالحيوان ، إلا أن هذه القدرة نفسها ، يمكن أن يوجهها نحو الوقيعة والغدر ، ولذلك احتاج الأمر إلى آيات قرآنية كريمة ترشده وإلى أحاديث شريفة تنبه الغافلين . (ص٣٤٦ - ص٣٤٨ رؤية)

نظرات وآراء

تضمنت اراء زكى نجيب محمود المتعلقة بالقيم والدين عددا من القضايا تثير التساؤل وتستحق المناقشة . فمن هذه القضايا ، مسألة تتعلق بدعوته لأن يكون الدين مصدرا للقيم ، ثم للأحكام والقوانين . أن المتابع زمنيا لاراء مفكرنا يلاحظ أنه ابتدأ داعيا إلى التمسك بالمبادئ العامة التى تضمنها الدين : كالعدالة ، والحرية ، والمساواة، والتوحيد لان التمسك بهذه المبادئ كما يرى ، يؤدى إلى وحدة الرؤية لدي المسلمين ، ووحدة الهدف ، ويقرب بين الشعوب نظرا لعمومية هذه المبادئ وامكانية التوصل إليها عن طريق العقل . ولهذا راح يؤكد على أهمية توظيف الدين فى تربية الناشئة ، لغرس مبادئه فى نفوسهم . وهذا يعنى أن ما تضمنه الدين من قيم ، وأحكام ، وتوصيات ، يشكل منظومة أخلاقية تشتق منها قواعد لاداب السلوك ، وليس بالضرورة أن تشتق منها قواعد لتنظيم شؤون حياة الناس المدنية . ان هذا الموقف لزكى نجيب ، لايتعارض مع دعوته إلى الحداثة القائمة على أساس علمانى . لكنه لم يستقر على هذا الموقف ، حين أشار إلى امكانية الرجوع إلى الدين لاشتقاق أحكام تتعلق بتسوية مشكلات اجتماعية ، وأحكام تتعلق بما هو حلال ، وما هو حرام . ومع ذلك ظل موقفه متماسكا لأنه اشترط أن لاتتعارض أحكام الدين التى نعمل بها مع أحكام العقل .

واقترح أن نلجأ فى حالة حدوث تعارض إلى اشتقاق فكرة جديدة ، تؤلف بين الفكرة التى يحملها النص ، والفكرة التى يقبلها العقل ، بحيث نكامل بين الأفكار . أو أن نقدم حكم العقل على حكم النقل ، ونؤول النص الدينى مع المحافظه على سلامة اللغة . (ص ٢٣٧ رؤية)

لكن موقفا آخر ظهر عند مفكرنا فى العقد الأخير من هذا القرن ، أى فى أواخر سنى حياته ، ويتمثل هذا الموقف بدعوته للرجوع أولا إلى حكم الدين فيما يستحدث من قضايا تتعلق بشؤون الحياة المدنية ، ثم الرجوع إلى العقل عند عدم توفر أحكام دينية قاطعة تتعلق بتلك الشؤون . وهذا يعنى أن الأولية أصبحت عنده لحكم الدين وليس لحكم العقل . أن هذا الموقف الأخير لمفكرنا يتعارض تعارضا صارخا مع دعوته للحداثه التى ظل يتمسك بها فى كل ما صدر عنه ، لأنه يقلص دور العقل الانسانى ، ويفسح مجالا واسعا لسيادة الموقف اللاعلمانى المضاد لهذه الدعوة . بالاضافة إلى أن هذا الموقف غير متماسك بل يقوض البناء الفلسفى لزكى نجيب لأنه يضع الاعتبارات الدينيه أساسا لهذا البناء ويستعين بالنصوص الدينيه لدعمه بدلا من الحجج المنطقية .

وهنالك قضية أخرى تثير التساؤل وتتعلق بمحاولة زكى نجيب محمود الحفر فى التراث الدينى للتعرف على الأسباب التى جعلت العالم الاسلامى يقف فى مؤخرة الركب الحضارى ، فى عصرنا هذا . اننا نلاحظ أن أصابع الاتهام عند مفكرنا قد اتجهت نحو العامة من الناس الذين يشكلون الرأى العام والذين اهملوا العلم ، وراحوا يبحثون فى التراث الدينى عن حل لمشكلات العصر ، ملوحا إلى أن القراءة غير المتعمقة لنصوص الدين ، تؤدى إلى عدم وضوح الرؤية ، ولهذا يقترح أن تحلل اللغة لكى تتضح المعانى والأفكار التى يتضمنها الدين ، وتكتشف المبادئ ، التى يساعد التمسك بها على التخلص من المشاكل التى أدت إلى تدهور الأمة وتخلفها .

أن هذا الموقف يجعلنا نتساءل ، لماذا جعل زكى نجيب التوجه نحو الدين والبحث فيه عن حل سببا لمشكلات الأمه ، وتخلفها ، وليس نتيجة لهذه المشكلات؟

لم لم يتساءل عن الأسباب الحقيقية التى جعلت الناس ينكبون على الكتب الدينية فى الربع الأخير من هذا القرن بخاصة؟ أن زكى نجيب يدعى أن هنالك اختلافا فى طبيعة الشعوب ، يجعل بعضهم يتجه نحو حقائق العلم كما هو الحال فى الغرب ، وبعضهم الاخر يتجه نحو الغيب ، كما هو الحال فى الشرق . وهذا ما يجعلنا نتساءل

هل استند زكى نجيب الذى يتبنى المنهج العلمى ، بادعائه هذا إلى حقيقة علمية تقول بأن لأهل الشرق طبيعة نفسيه تختلف عن أهل الغرب؟

أن السبب الحقيقى لتوجه الناس نحو الدين كما نعتقد والذى غض عنه مفكرنا بصره ، وتهرب من مناقشته مكتفيا بالتلويح إليه ، يكمن فى ممارسات الأنظمة السياسية المسيطرة والمهيمنه داخل المجتمعات العربية ومعظمها أنظمة كليانية الطابع ، بعضها يستخدم الدين قناعا ليخفى وراءه أغراضه الحقيقية المرتبطة بمصالح ذاتية ، ويسخر رجاله من وعاظ وائمة لتمرير السياسة التى يرغبون فيها ، وتأويل نصوص الدين بحيث يبدو منسجما مع ما يطرحه النظام من فكر . ويقوم الوعاظ فى ظل تلك الأنظمة بترويج الكتب الدينيه وتوزيعها مجانا ، أوبيعها بثمن بخس حتى أصبحت تملأ المساجد والبيوت والمدارس والجامعات ، وأصبح مضمونها الزاد الثقافى المتوفر لدى من لايملك ثمن كتاب ، أو صحيفة يومية ، أو ثمن علاج لمرض يشكو منه ، فيهرع إلى تلك الكتب كى يبحث فيها عن علم وعن دواء . كما أن هنالك نوعا آخر من أنظمة الحكم فى عالمنا العربى ، تجعل الدين مشجبا تعلق عليه اخطاء الأمة ومشاكلها واذا أنبرى أحد لتبرئة الدين ، وكشف الأسباب الحقيقية للمشكلات ، اتهم بالرجعية والتخلف وعد فى قائمة الخونة الملاحقين . أن هذه الممارسات هى التى أدت فى نظرنا إلى ظهور فئة متطرفة من الناس ، تستخدم الارهاب وسيلة لزعزعة الأنظمة السياسية ، كى تحل محلها ، وتمارس هى بدورها حكما كليانى الطابع .

إن زكى نجيب حين حفر بالتراث ، تناول عنصرا ثقافيا واحدا . وعزله عن عناصر الثقافة الأخرى وعن جوانب أساسيه داخل البنية الاجتماعية كالبناء السياسى والبناء الاقتصادى ونمط البنية العقلية السائده أن هذا التناول يبعد عن الأسباب الحقيقية لمشكلات الأمة ويقصر عن طرح حلول مناسبة لها . كذلك فان اكتفاءه بأسلوب التلويح دون التصريح لا ينفع حين يستفحل الداء ، ويستعصى الشفاء .

أما المسألة الثالثه التى تثير الاهتمام ، فهى السؤال عن مدى التزام زكى نجيب محمود بالمنهج التجريبى الذى ظل يدعو إلى توظيفه فى مجال العلم والمنهج البنيوى أو الرؤية البنيوية التى اقترحها لفهم الثقافة ومقوماتها ؟

إن قراءة متعمقه لاراء مفكرنا تجعلنا ندرك انحرافه فى عدة مواقف عن المنهجين معا . ويلاحظ هذا الانحراف بوضوح فى تعامله مع مفهوم العقل ، فالعقل عنده يحمل

معان عديدة ومختلفه فهو «الكيان العضوى وهو يسلك» (ص١٢٧٤ لمعقول) وهو «العقال الذى يقيد الفطرة ولا يتركها مرسلة على سجيتها (ص٣٦٨ المعقول) وهو «حركة انتقالية ينتقل بها الإنسان خطوة حتى ينتهى بتلك الخطوات إلى هدف» (ص٣٧٣ المعقول) وهو جهاز فطرى له جانبان ، جانب يختص بالإدراك وهو ثابت وطبيعته واحدة عند الناس جميعا وجانب آخر يختص بالمادة الفكرية وذو طبيعة متغيرة متطورة . (ص٤١٥ بذور) وهو عقل اجرائى مهمته تنفيذ ما تختاره الإرادة التى توجه بواسطة القيم والتى لها الأولوية على العقل (ص١١ ثقافتنا) وهو أيضا التفكير . والتفكير هو الوجه الآخر للغة . إن هذه المفاهيم المختلفة للعقل أو التفكير تدل دلالة واضحة على عدم ارتكاز تحليل فيلسوفنا على حقائق أو نتائج كشفت عنها الدراسات العلمية . فالدراسات السيكولوجية المعاصرة أوضحت أن العقل ليس عضوا واحدا نستطيع تحديده وتحديد وظيفته ، وأوضحت أنه ليس هنالك عقل واحد ، وإنما هنالك عمليات عقلية : كالتذكر والفهم والتحليل والتركيب والتقويم والاستدلال ... وإن البصيرة أو الحدس يعد واحدا من تلك العمليات . وتفهم هذه العمليات كبنية واحدة إذ يستحيل فهم عنصر باستقلال عن العناصر الأخرى . ولو التزم مفكرنا بالرؤية البنيوية التى اقترح توظيفها ، لوجدنا عنده اطارا واحدا أو بنية تضم كل تلك المعانى المختلفة التى حاول أن يوضح من خلالها مفهوم العقل . ولو حرص على الاستفادة من نتائج الدراسات العلمية ، لما افترض أن الاختلاف فى توظيف أدوات المعرفة يرجع إلى اختلاف فى طبيعة الشعوب ، مما يجعل الشرقى يميل إلى توظيف الحدس ليغوص فى عالم الغيب والغربى يميل إلى توظيف العقل فيتقدم لذلك في مجال العلم ، أن نتائج الدراسات فى مجال علم النفس الاجتماعى قد أثبتت أن هذا الافتراض لا أساس له من الصحة وأوضحت أن الاختلاف فى طبيعة الناس هو محصلة عوامل متفاعلة عديدة ترتبط بالفرد وبيئته ، كما أظهرت أن الفروق التى نجدها بين أفراد الشعب الواحد أو الجنس الواحد تفوق تلك الفروق التى نجدها بين الشعوب أو الأجناس المختلفة (ص١٧١ علم النفس الاجتماعى)

أما بالنسبة للمنهج البنيوى . فقد لاحظنا أن مفكرنا لم يوظفه ، وبقيت النظرة الثنائية التى انطلق منها . لفهم كافة الموضوعات ابتداء من الكون ، إلى العالم ، ثم الإنسان هى أساس التحليل وأدت هذه النظرة إلى محاولات التوفيق والتركيب والمزاوجة ، بين عنصرين مختلفين أو متضادين . فهو لم يبرز فى تحليله للثقافة مثلا

عناصرها مجتمعه فى تفاعلها ، وفى حركتها وفى صيرورتها ومفهوم البنية لم يتبلور عنده كنظام من العلاقات الثابتة والكامنة خلف بعض التغيرات ، وكنسق من المعقولية . وبقيت تحليلاته مبينة على مجموعة محدودة من العلاقات ومشبعة بالروح الوضعية ، لدرجة نجد عنده خلطا بين البنيوية وبين منطق العلاقات عند رسل (ص١٢٣ ثقافتنا) ولهذا لم يصل فيلسوفنا إلى مستوى من الرؤية البنيوية كما أرادها شتراوس أو التوسير ، اللذان وظفا تلك الرؤية لهدم الميتافيزيقا وليس لتبريرها كما فعل زكى نجيب محمود .

والخلاصة أننا قد نتلمس لمفكرنا تسويغاً فى تنحيه عن المنهج البنيوى وندعى أنه ربما فعل ذلك حرصا منه على الإنسان حتى لايضيع بين عناصر البنية وثنايا تحولاتها وتفاعلاتها . وقد نجد للتغير الذى طرأ على تفكيره تبريرا ، فكبار المفكرين يغيرون أراءهم . لكن ما يحيرنا هو توسيعه للزاوية المطلة على الماضى ، لان انفراجها يغرق العقل فى ضباب يحول بينه وبين الرؤية الواضحة ، ويهدد بالتالى ما قد كرس زكى نجيب محمود جهده وفكره من أجلها ، العلم ، وحرية الإنسان . وربما كان الدافع لهذا التوسيع أو ذاك الانقلاب فى فكر فيلسوفنا ، بعد مسيرة فلسفية طويلة أسبابا سيكولوجية أو سيولوجية أو سياسية تسوغه .

المصادر والمراجع

١ - زكى نجيب محمود . موقف من الميتافيزيقا . الطبعة الثانية . بيروت والقاهرة : دار الشروق ١٩٨٣ .

٢ - زكى نجيب محمود . المعقول واللامعقول . بيروت والقاهرة : دار الشروق .

٣ - زكى نجيب محمود . تجديد الفكر العربى . بيروت والقاهرة : دار الشروق ١٩٧٣ .

٤ - زكى نجيب محمود . ثقافتنا فى مواجهة العصر . الطبعة الثانية . بيروت والقاهرة : دار الشروق ١٩٧٩ .

٥ - زكى نجيب محمود . رؤية إسلامية . بيروت والقاهرة : دار الشروق ١٩٨٧ .

٦ - زكى نجيب محمود . بذور وجذور. بيروت والقاهرة : دار الشروق ١٩٩٠ .

٧ - زكى نجيب محمود . رؤية واضحة ، جريدة الأهرام : ١٩٨٩/١٢/٥ .

٨ - زكى نجيب محمود . مطالع النور ، « جريدة الأهرام » ١٩٨٩/١٢/١٠ .

٩ - زكى نجيب محمود . مطالع النور « بيروت والقاهرة » ١٩٨٩/١٢/٢٦ .

١٠ - زكى نجيب محمود . مطالع النور « جريدة الأهرام » ١٩٩٠/١/٢ .

١١ - زكى نجيب محمود . نهاية الطريق « جريدة الأهرام » ١٩٩٠/٥/٢٢ .

١٢ - عادل ضاهر . الأسس الفلسفية للعلمانية ، بيروت : دار الساقى ١٩٩٣ .

١٣ - أحمد عبد العزيز سلامة وعبد السلام عبد الغفار ، علم النفس الاجتماعى القاهرة : دار النهضة العربية ١٩٧٠ .

١٤ - جهاد فاضل . قضية العلمانية ليست قضية واردة على مسلم ، «مجلة الحوادث» ١٩٩٣/١٠/١ .

(٣)

الحريـــة

محمود سيد أحمد[*]

من المشكلات التى حظيت باهتمام كبير من جانب الدكتور زكى نجيب محمود مشكلة «الحرية» ، فاهتمامه بها أمر واضح طيلة حياته . وليست ثمة مبالغة إذا قلنا إننا لا نكاد نجد مؤلفا من مؤلفاته إلا ويتعرض فيه لهذه المشكلة ، سواء بصورة مباشرة أم بصورة غير مباشرة ، يقول فى كتابه «قصة عقل» «إننى لو تعقبت ما ورد فى كتابتى عن هاتين الفكرتين : حرية الإنسان وعقلانية النظر ، باعتبارهما أسسا لابد منها فى شخصية المصري الجديدة التى ننشدها ليساير بها عصره ، لأوشكت ألا أجد مرحلة من مراحل حياتى العقلية خالية منهما ، فهما عندى وسيلتان ، وهما عندى كذلك هدفان»[١] . لقد شغلت مشكلة الحرية اهتمام الدكتور زكى نجيب منذ مطلع شبابه ، واستمر طيلة حياته داعيا إليها ، مؤمنا بها[٢] ، لايريد لها أن تنتهك لسبب من الأسباب[٣] . وإذا نظرنا إلى تطور موقفه الفكرى من قضايا العصر ، والاتجاهات الفكرية العامة التى يؤيدها ، والمفاهيم التى يدعو لها ، لوجدنا أنه يفرد لمرحلة الدعوة إلى الحرية قسما خاصا ، وينظر إليها على أنها مرحلة متداخلة مع مرحلة «النقدية التحليلية» و«المرحلة الوضعية» ، بل ومواكبة لهما ، وهى فى الوقت نفسه مرحلة ممهدة للمرحلة الأخيرة من مراحل حياته وهى مرحلة «تجديد الفكر العربى»[٤] . وبوجه عام ليس هناك دليل أقوى من اهتمام الدكتور زكى نجيب بهذه المشكلة من أن موضوع رسالته فى الدكتوراه كان بعنوان «الجبر الذاتى» ، ويعد هذا المفهوم - كما سنعرف فى هذا البحث - أحد العناصر الهامة أو قل أحد الدعائم الهامة والأساسية للحرية .

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة طنطا والكويت .

(١) د . زكى نجيب : قصة عقل ، دار الشروق ، ط ١ ، ١٩٨٣ . ص ٨٩

(٢) ذ . زكى نجيب : الجبر الذاتى ، ترجمة د . إمام عبد الفتاح ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣ . ص ٣ ، ص ٤ .

(٣) د . زكى نجيب : قصة عقل ... ص ٢٧ .

(٤) انظر : د . عزمى إسلام : الدكتور زكى نجيب محمود ومكانته فى الفكر العربى المعاصر ، الكتاب التذكارى (الدكتور زكى نجيب محمود فيلسوفاً وأديباً ومعلماً) ، جامعة الكويت ١٩٨٧ . ص ٣٥ .

ولا غرابة فى أن يكون لمشكلة الحرية مثل هذه الأهمية العظيمة عند الدكتور زكى نجيب ، فهى على حد تعبيره حق من حقوق الإنسان ، ومبدأ من المبادئ الإنسانية التى لم يختلف عليها أحد من الناس ، وحق فرضته الديانات أولا ، ونادت به التشريعات البشرية ثانيا ، وحتى إذا رأينا فى العقائد والتشريعات ما قد يبدو انعداما للحرية بمعناها المعروف ، فيكون المضمر فى ثنايا الموقف أن ما هو قائم ليس هو المثل الأعلى ، وأن ذلك المثل الأعلى سيتحقق للإنسان عندما يصبح الإنسان كفء له ، قادرا على حمل تبعاته[1] . إن الحرية هى الأمانة التى وكلت إلى الإنسان فحملها ، ولو سلب واحد من الناس هذه الأمانة ، لارتد من فوره «شيئا» من الأشياء بعد أن كان إنسانا[2] .

ويمكن القول بأن اهتمام الدكتور زكى نجيب بمشكلة الحرية ينطوى على جانبين ، أحدهما عام ، والآخر خاص ، يتمثل الجانب العام فى نظرته إلى الإنسان بوجه عام ، فالإنسان عنده موجود له قداسته وكرامته ، وله بالتالى حريته ، التى بدونها لا يصبح إنسان ، أو بدونها - على حد تعبيره - لاتتحقق «إنسانيته» . ويمكن القول بأن هذا الجانب يتمثل فى اهتمامه بمشكلة الحرية باعتبارها مشكلة قائمة بذاتها تتعلق بوجود الإنسان، أو قل باعتبارها قيمة من أسمى القيم . أما الجانب الخاص - وهو بدون شك مرتبط بالجانب العام - فيتمثل فى اهتمامه بتقديم صورة للإنسان العربى الجديد ، كيف نريد له أن يكون؟ فلقد اهتم الدكتور زكى نجيب فى مواضع كثيرة بعقد مقارنة بين «الإنسان العربى» و«الإنسان الأوروبى» ، مقررا أن الأوروبى أشد تمسكا بحريته وفرديته من الشرقى[3] ، لكل فرد هناك كرامته وقداسته بغض النظر عن أى شئ مما يحيط به سوى أنه إنسان ، فلا شأن لهذه الكرامة - أو قل القداسة - بدرجة الفقر والغنى ، أو بنوع العمل الذى يؤديه ، أوبجنسه ذكرا هو أم أنثى ، أو بظروفه الأسرية من أى أصل جاء؟ لاشأن لهذه الأمور كلها بأن يكون لكل فرد من الناس إنسانيته وكرامته[4] .

---

(١) د. زكى نجيب: عن الحرية أتحدث ، دار الشروق ، ط٣ ، ١٩٨٩ ص ٩٠ .

(٢) د . زكى نجيب : من زاوية فلسفية ، دار الشروق ، ط ٣ ، ١٩٨٣ . ص ١٢٩ .

(٣) د . زكى نجيب : قصة عقل .. ص ٢٠ .

(٤) المرجع نفسه ص ٢٠ .

على أية حال ، إن جانبا من اهتمام الدكتور زكى نجيب بمشكلة الحرية يتمثل فى حرصه واهتمامه بتقديم صورة للإنسان العربى الجديد ، صورة يظهر فيها حرا معتزا برأيه وبالطريقة التى يختارها لحياته ، حتى تتحقق له الكرامة والقداسة اللتان من شأنهما أن تدفعاه إلى الأمام فى شوط الحضارة .

ويمكن القول بأن هذا الهدف النبيل الذى كان يتوخاه ، يدخل ضمن إطار الحركة التنويرية الكبرى التى بدأت فى فكرنا العربى المعاصر فى القرن الماضى وامتدت حتى يومنا الراهن . إن «زكى نجيب مفكر تنويرى يقوم بمواصلة المهمة التنويرية التى بدأها رفاعة الطهطاوى وسار فيها أعلام نهضتنا الحديثة ، فهو يستكمل الطريق نفسه الذى سار فيه رواد كبار من أمثال محمد عبده ولطفى السيد وطه حسين والعقاد وغيرهم»[(١)]

وإذا كانت مشكلة الحرية تحتل مثل هذه الأهمية فى فكر الدكتور زكى نجيب ، فإن هذا يدعونا إلى أن نتساءل : ما المقصود بالحرية ؟ ما معناها ؟ ماذا عساها أن تكون؟

أولاً : المعنى السلبى للحرية

الحرية هى قضيتنا الأولى ، وقضيتنا الكبرى ، وليس أدل على ذلك من «أننا إذا رجعنا إلى صحائف حياتنا الأدبية والفكرية منذ أواخر القرن الماضى حتى اليوم ، لم نجد كلمة تنافس كلمة «الحرية» فى ترددها على أقلام الكتاب ، وألسنة الخطباء والمتحدثين ... والمتعقب لمسار هذه القضية فى حياتنا ، لايتعذر عليه أن يرى كيف أخذت فكرة «الحرية» تزداد مع الأيام في تصورنا لها اتساعا وعمقا[(٢)] . لكن أى حرية تلك التى أخذت تزداد فى تصورنا لها اتساعا وعمقا ؟

لقد ثارت قضية الحرية في تاريخنا الحديث أول ما ثارت من الناحية الفكرية عند «الطهطاوى» إثر عودته من باريس ، وتأثره بما رآه هناك من حريات لم يكن عرفها فى مصر ، لاقبل أن يسافر منها إلى باريس ، ولاعقب عودتها إليها . لقد كان الطهطاوى

---

(١) د . إمام عبد الفتاح : الفلسفة الثنائية عند زكى نجيب محمود ، عالم الفكر ، الكويت ، المجلد العشرون ، العدد الرابع ، ١٩٩٠ . ص ٤٧ .

(٢) د . زكى نجيب : قيم من التراث ، دار الشروق ، ط ١ . ١٩٨٤ . ص ٢٢١ .

أول من بذر لبذور الحرية فى تاريخنا الحديث . ويظهر اهتمامه بالحرية وحرصه على الدعوة إليها كما رأى الغرب يحياها فى كتابه «المرشد الأمين للبنات والبنين» الذى يورد فيه فصلا بعنوان «فى الحرية العمومية والتسوية بين أهالي الجمعية» (الجمعية هى المجتمع) ، يقسم فيه الحرية خمسة أقسام ، أولها قسم للحرية الطبيعية التى يتمتع بها الإنسان فى ضرورات حياته ، كالأكل والمشى وما إلى ذلك ، والقسم الثانى هو ما أسماه بالحرية السلوكية وهى التى يتمتع بها الإنسان داخل إطار الأخلاق ، والقسم الثالث هو الحرية الدينية ، وهى التى تكفل للإنسان حرية العقيدة والرأى والمذهب بما لايتعارض مع الدين ، والقسم الرابع هو الحرية المدنية فى التعامل مع الناس فى حدود ما قد جرى به العرف ، وأما القسم الخامس هو الحرية السياسية التى هى ضمان الحريات الأربع السابق ذكرها ، إذ أنها تتعلق بواجب الدولة فى أن تصون لكل فرد من مواطنيها أن يتمتع بتلك الحريات الأربع[1] . ونلحظ أن الحرية عند الطهطاوى مقترنة بالمساوة (التى يسميها بالتسوية) ، إذ لا تتحقق إحداهما إلا بالأخرى .

ولما ذهب جيل الطهطاوى ، ونضج الجيل الذى تلاه ، اتسعت «الحرية السياسية» ، فبدلا من التسليم الولاء للحكم أيا كانت هويته ، نودى بمبدأ أن يكون الولاء للشعب ، ولقد تمخضت تلك الحرية عن ثورة عرابى . وبعد انتهاء الثورة العرابية ، اشتدت حرارة المطالبة بالحريات ، وتعددت من ثم الحريات وتنوعت ، فهناك دعوة إلى «تحرير العقيدة الاسلامية» مما دخل فيها من خرافات بسبب الجهل السائد ، وكان ذلك على يد الشيخ محمد عبده ، وهناك دعوة إلى «تحرير المرأة» على يد قاسم أمين ، وهناك دعوه إلى «التحرر السياسى» على يد مصطفى كامل ، وهناك دعوة إلى «حريات الأفراد» داخل مجتمع حر على يد أحمد لطفى السيد ، وهذه الحرية تكفلها الحرية السياسية . وهناك دعوة إلى الحرية السياسية ، وحرية الاقتصاد ، وحرية الفن والأدب ، وغير ذلك من أوجه الحياة الشاملة ، وتبنت هذه الدعوة ثورة ١٩١٩ . ثم جاءت ثورة ١٩٥٢ ففتحت أبوابا واسعة لحريات أخرى اجتماعية ، تحرر الفلاح من تسلط صاحب الأرض ، وتحرر العامل من تحكم صاحب العمل ... إلخ[2]

---

(١) د . زكى نجيب : عن الحرية أتحدث ، ص ١٤٦ ، قارن : مجتمع جديد أو الكارثة ، ط ٣ ، ١٩٨٣ . ص ٦٢ ، ص ٦٣ .

(٢) د . زكى نجيب : عن الحرية أتحدث ، ص ١١٤ ، قارن : مجتمع جديد أو الكارثة ، ص ٦٥ ، ص ٦٦ وكذلك : د . إمام عبد الفتاح : الفلسفة الثنائية عند زكى نجيب ، ص ١١٤ .

واضح إذن أننا أمام صور شتى متعددة ومتنوعة من الحريات لكن « أحدا ، طوال هذا التاريخ ، لم يضع هذه الحريات على مائدة التشريح ،إنما تُرك التحليل العقلى لزكى نجيب المنطقى ، لينظر نظرة فاحصة مدققة فى تلك الحريات بكل فروعها ، ليكشف لنا عن حقيقة لها خطرها وهى أن أهدافنا السابقة من تلك الحريات كانت تنحصر فى الجانب السلبى من الحرية وحده ، بمعنى أن تكون المطالب القومية مقصورة على «التحرر» من قيود تكبلها فى هذا الميدان أو ذاك كالتحرر من الإحتلال البريطانى ، وتحرر المرأة من طغيان الرجل ، وتحرر العامل الزراعى من استبداد مالك الأرض... الخ، وبعبارة أخرى أوشكت كل جهودنا المبذولة طلبا للحرية أن تنحصر فى تحطيم الأغلال والقيود ، وهو أمر مطلوب ، غير أن التحرر ليس سوى جانب واحد من الحرية هو الجانب السلبى[١]

إن «الحريات» السابقة بصورها المختلفة المتنوعة ، تعنى «التحرر» من الأغلال والقيود ، وهذا التحرر ليس فى مستطاعه وحده أن يذهب بالمتحرر منها شوطا بعيدا ، لأنه فى حقيقته لايزيد عن أن يفتح باب السجن لينطلق السجين «حرا» بالمعنى السلبى للحرية ، أى إنه لم يعد مغلول الحركة مقيد الخطى ، ولكن ماذا بعد ذلك؟ إن المتحرر بعد أن تفك قيوده ، يصبح بعد ذلك «حرا» فى أن ينطلق إلى حيث شاء . وهنا يأتى تساؤل : إلى أين ينطلق؟ وكيف ينطلق؟ هل سيكون حرا فى حياته العملية أو لايكون؟ إن هذا التساؤل يتضمن القول بأن هناك معنى آخر أو قل جانبا آخر للحرية ، فما عساه أن يكون؟

ثانيا: المعنى الإيجابى للحرية :

يرى الدكتور زكى نجيب أن عصرنا هو العصر الذى عرف الحرية بمعناها الايجابى المبدع الخلاق الذى جمع لتلك الحرية وسائلها ومن أراد الحرية فليأخذ وسائلها لينعم فى رحابها[٢] . وإذا رجعنا إلى مؤلفاته ، لوجدنا أن هذه الوسائل تتمثل فى:

---

(١) د . زكى نجيب : قيم من التراث ، ص ٢٢٢ . قارن : د . إمام عبد الفتاح ، الفلسفة الثنائية عند زكى نجيب ، ص ١١٤ .

(٢) د . زكى نجيب : رؤية إسلامية ، دار الشروق ، ط ١ ، ١٩٨٧ . ص ٧٦ .

١ - الحرية عمل ومعرفة :

إن الإنسان لكى يكون حرا ، لابد أن يطلع بعمل يؤديه أداء القادر الماهر العارف بأسرار مهنته ، وهو حر بقدر ما يكون فى وسعه أن يسيطر على مادة مهنته ، ملما بمجالها ، عارفا حقائقها ودقائقها وطبيعة مجالها[١] . فحرية الطبيب هى أن يعرف أين يكون شفاء مريضه وكيف؟ وحرية القاضى هى أن يعرف مسالك القانون وخباياه ، ليعرف أين يقع منها من قدموه إليه ليحاكمه ، وهكذا يكون معنى الحرية فى كل ميدان من ميادين العمل . إن الإنسان الحر «يعرف» فيتصرف على هدى معرفته تصرفا يؤدى به إلى تحقيق غايته ، وغير الحر لايعرف أنه يقف أمام وقائع الحياة العملية فاغراً فاه فى ذهول التائه الذى ضل الطريق [٢] . واضح إذن أن الحرية مرهونة بقدرة «العامل» على معالجة موضوعه ، بحيث ينتهى به إلى غاية يريد تحقيقها، وهذه القدرة مرهونة «بالمعرفة» ومن ثم يمكن القول بأن الحرية والمعرفة وجهان لعملة واحدة[٣]

إن من معانى أو قل من وسائل الحصول على الحرية إذن قدرة الإنسان على أداء عمل ما ، ولاقدرة فى أى ميدان إلا لمن عرف حقيقة هذا الميدان وما يتعلق به . وهذا المعنى يحمل فى طياته هدفا نبيلا وهو أن الناس لكى يكونوا «أحرارا» وسعداء فى فعل ما يفعلونه ، لابد أن يتولى أمورهم فى شتى الميادين ، أولئك الذين «يعملون» كل شئ عما يتصدون لأدائه[٤] . إن ربط الحرية بالمعرفة سيؤدى إلى أن العمل تزداد ثماره كثرة في الكم وتجويدا فى الكيف ، وذلك لأن القائم به يحرص دائما على تحسينه نتيجة لعلمه بدقائقه[٥] ، وسيؤدى من ناحية أخرى إلى فتح الباب أمام الإبداع وإضافة ما هو جديد . وهذا القول ينقلنا إلى معنى آخر أو قل وسيلة أخرى من وسائل الحصول على الحرية .

---

(١) د . زكى نجيب : قيم من التراث ، ص ٢٢٠ .

(٢) د . زكى نجيب : عن الحرية أتحدث ، ص ٦٢ ، ص ٦٣ .

(٣) د . إمام عبد الفتاح : الفلسفة الثنائية عند زكى نجيب ، ص ١١٤ ، ١١٥ .

(٤) د . زكى نجيب : قيم من التراث ، ص ٢٢١ .

(٥) د . زكى نجيب : فى تحديث الثقافة ، ط١ ، ١٩٨٧ . ص ١٧١ .

٣ - الحرية إبداع :

معجزة الحياة فى مجراها هى أن «تبدع» جديدا ، بعد جديد ، فى أثر جديد . وضرب من المحال فى عالم الأحياء ، أن يولد جديد ليكون صورة مكررة بكل حذافيرها وتفصيلاتها من سالفه ، بدءا من أوراق الشجر التى تسقط عن شجرها أثناء الخريف والشتاء ، لينبت مكانها فى الربيع أوراق جديدة فصاعدا إلى الإنسان كلما جاء ولد بعد والد ، ولو كان الزمن لحظات متفرقات تتعاقب ، وكانت الحياة أفرادا متشابهة فى كل نوع من أنواعها ، تجئ خلفا بعد سلف لأمكن أن نغير فى ترتيبها ، فنأتى بقديمها ليكون هو جديدها ، ونرتد بجديدها ليكون هو قديمها ، لكن ذلك محال ، وفى كل حالة من الحالات يجئ الحاضر الجديد أكثر إمتلاء بمضمونه من الماضى القديم[١]

إن معجزة الحياة فى إبداعها ، ويكون الحافز أكثر أداء لدوره الحيوى ، إذا هو صنع لنفسه حياته بنفسه ، و«أبدع» جديدا لم يشهد الماضى مثيلا له . وبناء على ذلك فإن حيوية الإنسان - ومن ثم حريته - لتقاس بمقدار ما أبدع ، أعنى بمقدار ما أضافه من جديد ، لأن ما يصنعه إنسان لنفسه بنفسه يحقق له هويته ووجوده ، «فأنا فيما أبدعه»[٢] . ويمكن القول بناء على هذا «أنا أبدع إذن أنا حر» . فالإبداع والحرية وجهان لعملة واحدة .

ولما كان الإبداع - ومن ثم الحرية - متمثلاً فى إضافة جديد ، فإن الدكتور زكى نجيب يحذرنا من أن نضع أمامنا نماذج العباقرة من أسلافنا وأسلاف غيرنا موضع التقديس ، ونجلس أمامها فاغرى الأفواه من دهشة الإعجاب . إننا إذا فعلنا ذلك ، سنكون أشبه بمن جلسوا فى مسرح يشاهدون رواية عظيمة التأليف يقوم بتمثيلها كبار الممثلين القادرين ، أما المتفرجون فجالسون فى الظلام ، وأما الممثلون فهم وحدهم الذين تنصب عليهم الأضواء القوية ، فيخرج المتفرجون اخر الأمر وقد كادوا ينسون أنهم أحياء ، إذ لم يعد يمتلأ خيالهم إلا ما شاهدوه من الأبطال[٣] . بناء على ما سبق يمكن القول بأنه لكى نبدع ، لكى نضيف جديدا ، فإنه يتحتم علينا أن نضع بين قدرتنا الهاضمة أن تتمثل لكى يعود فنخرج منه إبداعا جديدا .

---

(١) د . زكى نجيب : عن الحرية أتحدث ، ص ٢٣ ، ص ٢٤ .

(٢) المرجع نفسه : ص ٢٤ .

(٣) المرجع نفسه : ص ٢٩ .

ويرى الدكتور زكي نجيب أن هذا ما حدث في كل حياة ثقافية ناهضة عندنا أو عند غيرنا . فإبان القرنين الثالث والرابع الهجريين ، كان العرب على إلمام واسع بمعظم ما أنتجته الانسانية قبل ذلك ، كل هذا كان ماثلا أمام عقولهم وقلوبهم ، لا ليحفظوه حفظاً أصم ، ويعيدوه بحروفه كالببغاوات ، بل ليتمثلوه ولينتجوا هم بعد ذلك نتاجهم الأصيل[1]

على أية حال «الفرق بعيد أن يكون في حياتك شئ منك ، وبين أن تستعير صورة من الآخرين من المعاصرين أو من الغابرين ، حتى ولو بلغته من درجات الكمال»[2] . إن ما يصنعه إنسان لنفسه بنفسه يحقق له هويته ووجوده ومن ثم حريته ، في حين يبقى المستعار مستعاراً .

٣ - الحرية مغامرة في مواجهة المجهول :

إن دنيانا فيها المعلوم وفيها المجهول ، والمعلوم ضوء والمجهول ظلام ، الأمر الأول مؤنس والثاني موحش . والإنسان بطبعه يرهب المجهول ، ويطمئن لما هو معلوم . ومغامرة الإنسان في مواجهته للمجهول وهتك أسراره وكشف أسراره ثم تسخيره وتسييره إلى حيث أراد له الإنسان أن يسير ، إنما هي صميم الصميم من حرية الإنسان[3]

وتكون مواجهة المجهول وكشف أسراره عن طريق العلم ، والمقصود بالعلم هنا ، العلم «بطبائع» الأشياء ، أي أن يكون اهتمامنا منصباً على الطبيعة وظواهرها انصباباً مباشراً ، ونقرأ الكون فيما يعرضه أمام حواسنا من صفحات ، لكنها كتبت بلغة الضوء والصوت والمغناطيسية والكهرباء . ويصرح الدكتور زكي نجيب بأن أسمى مدارج الحياة هو أن يكشف الإنسان بالعلم سر الطبيعة في هذا الجانب منها أو ذاك ، فيصبح بهذا الكشف سيدها بعد أن كان سجينها ، لأنه كلما كشف سراً من أسرارها كان له بذلك القدرة على تسخيرها في المجال الذى انكشف له سره . إن الإنسان عندما يكتشف سراً من أسرار الطبيعة يستطيع أن يملي عليها سلطانه ويلجمها ويستخدمها في صالح البشر ، «فإذا عرف سر البخار وقدرته ، كان له القطار والباخرة والمصنع

---

(١) المرجع نفسه : ص ٢٨ .

(٢) المرجع نفسه : ص ٢٥ .

(٣) المرجع نفسه : ص ٦٠ .

الذى تدور عجلاته بغير سواعد البشر ، وإذا عرف الكهرباء ازداد تحرره من قيد المكان، وتحولت ظلمة الليل إلى ضوء النهار... »[١] . وعلى أية حال إن علم الإنسان بشئ معناه حريته إزاء ذلك الشئ ، يصوغه كما شاء ويحركه كما شاء ، ومزيد من العلم هو فى الوقت نفسه مزيد من حرية الإنسان[٢] . ومن هنا كانت الصلة الوثيقة بين العلم والحرية ، وبين الجهل والقيود ، فمن يعلم يستطيع ويصبح حراً بمقدار ما استطاع، ومن لايعلم لايستطيع فيفقد من الحرية بمقدار ما عجز[٣]

وما يراه الدكتور زكى نجيب ، إنما هو - فى جوهره - دعوة إلى ضرورة «تسرب» الرؤية العلمية فى حياتنا ، بحيث تعم الشعب كله بدرجات ، حتى نستطيع أن ندخل مع حضارة العصر وثقافته دخول من يقبل ويرفض ويعدل ، أى دخول من يحاور ويجادل ويبدع . إن «تسرب» الرؤية العلمية فى حياتنا ، يحقق لنا السيادة ، السيادة على ظواهر الكون ، وبذلك نظفر بالحرية مرتين ، حرية القادر على تسخير الطبيعة لصالحه ، وحرية أخرى تفك عنا قبضة من ساد الكون بعلمه فحكمه وتحكم فيه[٤] ، وذلك لأننا فى حاجة إلى كثير مما صنعه هؤلاء بعلومهم ومهاراتهم ، ولاسبيل أمامنا - إذن - إلا أن نشترى منهم ما يسمحون لنا بشرائه من تلك الأجهزة التى لم تعد الحياة ممكنة إلا بها ، ومعنى ذلك أنهم هم وحدهم الأحرار وأننا مازلنا فى قبضات أيديهم تحررنا أولم نتحرر على حد سواء[٥] . إن العلم هو السبيل إلى تحررنا من قبضة من ساد الكون فحكمه وتحكم فيه وتحكم بالتالى فينا . إنه السبيل إلى حصولنا على الحرية .

إن العلم قوة على حد تعبير بيكون ، ومن ثم فهو كفيل بحرية الإنسان إزاء الطبيعة وظواهرها وكائناتها ، وتلك حقيقة لاريب فيها ، لكن أليست من النتائج الناجمة عن العلم وتقدمه ، تولد ضرب من الحياة أفقد «الفرد» الإنسانى كثيراً من فرديته وكثيراً من طمأنينته بنفسه؟ إن العلم بقفزاته الجزئية كل يوم دائب على أن

---

(١) المرجع نفسه : ص ٥٨ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٥٨ .
(٣) د . زكى نجيب : فى تحديث الثقافة ، ص ١٧٢ .
(٤) د . زكى نجيب : عن الحرية أتحدث ، ص ٩٠ .
(٥) د . زكى نجيب : فى تحديث الثقافة ، ص ١٧٢ .

يصنع الأجهزة التى تؤدى ما كان يؤديه العاملون من البشر جهازاً بعد جهاز ، ولقد خلق التقدم العلمى والتكنولوجى - على حد تعبير إيرك فروم - مخاطر أيكولوجية (أى تهدد البيئة الطبيعية) ومخاطر الحرب النووية ، وهذه أو تلك ، أو كلتاهما معاً ، يمكن أن تكون السبب فى إنهاء كل أشكال الحضارة ، وربما أشكال الحياة على ظهر هذا الكوكب[1] . وقد نجم عن هذا شعور الإنسان - خاصة أبناء الحضارة العلمية الصناعية - بالقلق والاغتراب واليأس والضجر . ومن ثم أصبح للعلم فى أذهان عدد كبير من الباحثين هيئة المخلوق الذى تمرد على خالقه[2]

إن ما نجم عن العلم والتقدم العلمى من شعور بالقلق والاغتراب واليأس والضجر، أمر لاينكره الدكتور زكى نجيب[3] لكنه ينبهنا إلى مسألة هامة وهى أن مثل هذه النتائج موجودة عند أبناء الحضارة العلمية الصناعية ، أما نحن فإننا لم نمارس حياة العلم والصناعة بعد ، على نحو ما يمارسها هؤلاء ، لأنهم هم الذين تعتمل نفوسهم بالولادة والإبداع ، أما نحن فنأخذ الناتج استعارة أو شراء فنعيش ذلك العلم وتلك الصناعة من السطح هناك لامن الجذور التى تمس الأفئدة فتهزها من الأعماق ، وبالتالى فليس هناك ما يبرر شكوى البعض عندنا من القلق والاغتراب والتمزق[4] . ويضيف الدكتور زكى نجيب إلى ما تقدم أن أبناء الحضارة العلمية الصناعية لم يتركوا مشكلتهم تلك بدون حل ، بل عالجوها علاج «ثقافيا» وهو أن يتجه الإبداع فى الفنون والآداب اتجاها آخر غير الذى كان ، إنه قد ترك للفنان أو الأديب حرية أن يبنى نتاجه من محض إبداعه ، بغير شرط يشترط عليه أن تكون هناك صلة ظاهرة بينه وبين الواقع الخارجى ، فلئن كان «العلم» قد وثق الروابط بينه وبين الطبيعة الخارجية متجاهلا «نفسية» الوسيط البشرى الذى يعمل فى ميدان الصناعة ، وهو الميدان الذى يتلاقى فيه العلم بنتائجه ، فها هى صور الفن والأدب وسائر صور الإبداع البشرى قد

---

(١) إيرك فروم : الإنسان بين الجوهر والمظهر ، ترجمة : سعد زهران ، مراجعة وتقديم لطفى فطيم ، عالم المعرفة ، الكويت ، أغسطس ١٩٨٩ . ص ٢٠ .

(٢) د . صلاح قنصوه : فلسفة العلم ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٣ ، ص ٢٢١ .

(٣) راجع بالتفصيل : د . زكى نجيب : فى تحديث الثقافة ، ص ١٧٣ ، ص ١٧٤ .

(٤) المرجع نفسه : ص ١٧٧ .

انطلقت فى طريق يعوض على الإنسان ما فقده ، إذ أصبح فى دنيا الإبداع يبنى لنفسه عالما خاصا به متحديا ذلك العالم الخارجى الذى لا حيلة له فيه ، والذى هو المجال الذي جعلت فيه السيادة للعلم والتصنيع[1] . ونجد عند «سانتاينا » ما يؤيد ما يذهب إليه الدكتور زكى نجيب ، فهو يرى أن المهرب من «اغتراب» العلم يتمثل فى اللجوء إلى الفن والجمال . إنه يرى أن عقل الانسان ونفسه وجميع أشواقها ليست سوى صرخه إنشاء فى عالم من المادة العمياء التى لا تعرف الرحمة . وليس الوجدان نفسه إلا كقوس قزح يرتسم على الينبوع فتنبعث عنه أشعة جميلة زاهية لكن قطرات الماء تصعد وتهبط بنظام آلى رتيب دون اعتبار لرغبات النفس والعقل . فجانب الحكمة إذن هو قيام الإنسان بدور الناقد المتذوق[2]

على أية حال ، إن من معانى الحرية أو قل من وسائل الحصول على الحرية ، كشف أسرار الطبيعة ، وذلك عن طريق العلم ، ومزيد من العلم ، هو مزيد من حرية الإنسان . ومن ثم يقرر الدكتور زكى نجيب أنه يدعو بكل قوته إلى أن نزيد من اهتمامنا بالعلم حتى لو جاء ذلك على حساب الجانب الوجدانى[3] والأمة التى تأخذ بنصيب من المدنية -يكثر أو يقل - وبالتالى بنصيب من الحرية بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه .

٤ - الحرية قدرة على مواجهة الصعب وقهره :

يرى الدكتور زكى نجيب أنه كلما ازداد القيد صعوبة ، ازدادت الحرية حرية ، فالشاعر وهو ينظم لفظة فى قصيدة أكثر حرية ممن يقذف بكلماته قذفا ، لأنه يضع أمام نفسه صعوبات الوزن ليغلبها وكأنها ليست عقبة فى الطريق وصاعد الجبل إذ تعترضه العقبة تلو العقبة فيغالبها ، هو أعمق شعورا بالحرية ممن يمشى على «سهل» منبسط ، والصائم أقوى شعورا بحريته من المفطر . إن المعول فى الحرية هو دائما قدرة الحر على مواجهة الصعب ليقهره . وإذا خلت حياة الإنسان من كل صعوبة لما عرف ماذا تكون الحرية وماذا تكون معناها . وهكذا قل فى الأخلاق فليس من حق الإنسان أن يدعى لنفسه الفضيلة ، إلا إذا عرضت له الرذيلة فقاومها وانتصر عليها[4]

---

(١) المرجع نفسه : ص ١٧٤ .

(٢) د . صلاح قنصوه : فلسفة العلم ، ص ٢١٩ .

(٣) د . زكى نجيب : قصة عقل ، ص ٨ .

(٤) د . زكى نجيب : عن الحرية أتحدث ، ص ١٨ .

وعادة لا يكتفي الإنسان بصعوبات تصادفه فيغلبها ، بل إنه ليخلق الصعوبة خلقا ليزداد شعورا بحريته ، وبالتالى يزداد شعورا بإنسانيته حين يزيح العقبة من طريقه ، بل إنه ليكلف بحكم عقيدته الدينية نفسها أن يصنع الصعوبة ليقهرها ، فهو مكلف بالجهاد . وما الجهاد إلا مجاهدة لتذليل عقبات قائمة . ولعل مجاهدة الإنسان فى محاربة نفسه الأمارة بالسوء ، أن تكون من أخص خصائص الإنسان بالقياس إلى سائر الكائنات . وقمة الحرية هي قدرة الإنسان على إلجام نفسه ، ليحكمها بدلا من أن تحكمه[١]

واضح إذن أن من معانى الحرية قدرة الإنسان على مواجهة الصعب وقهره ، ومن أراد أن ينعم بالحرية فليضع هذا المعنى موضع اهتمامه .

٥ - الحرية حركة وليست سكونا:

إن العلاقة الفاصلة بين ما هو أدنى وما هو أعلى ، إنما هى القدرة على الحركة فى جميع الاتجاهات وأبعاد متفاوتة ، فالنبات يتحرك في نمائه حركة رأسية فى مجملها ، لكنه لا يتزحزح بجذعه من مغارسه على الأرض . والحيوان فى وسعه الحركة من مكان إلى مكان آخر ، لكنه مقيد فى ذلك بحدود ، فضلا عن أنه فى حياته مقيد بلحظته الزمنية الحاضرة ، فهو لايعى تاريخ نفسه ، ولايجاوز لحظته الحاضرة إلى لحظة يتوقعها بخياله فى مستقبله . لكن الإنسان فقد بلغ من حرية الحركة حدودا كادت تسبق خياله ، فهو لا يتقيد بمكان ولا يتقيد بزمان ، فاذا عزت عليه الحركة فى المكان والزمان بجسده ، استطاع بخياله أن يصل إلى اللامتناهى مكانا وزمانا[٢]

إن الإنسان يتميز عن بقية المخلوقات بقدرته على حرية الحركة ، يتميز بقدرته على مجاوزة زمانه ومكانه لينطلق إلى حيث شاء له خياله أن ينطلق . وهذه المجاوزة تجعله شديد الوعى بما حوله ، تجعله يشارك فى بناء عصره ، تجعله يتصدى لإصلاح عيوبه ، تجعله يشارك فى الابتكار وعملية البناء ، والإضافة إلى الحضارة الإنسانية[٣] . إن الحرية تتمثل إذن فى قدرة الإنسان على مجاوزة زمانه ومكانه ، وهذه المجاوزة من الابداع والابتكار والإضافة . وهذه دعوة من جانب الدكتور زكى

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٩ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١١٨ ، ص ١١٩ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ١٢٢ .

نجيب تذهب إلى أنه لكى نكون «أحرارا» يتحتم علينا أن نبدل ذلك بنقيضه ، وهو أن الحركة هى الأصل ، والسكون هو العرض الزائل ، فنحن الآن فى حياتنا العامة ، كمن يرى أن الجمود على صورة حياة الماضى لايحتاج إلى تفسير ، إذ عندنا الوضع الطبيعى الذى لايثير سؤالاً . أما الذى يتطلب السؤال ويحتاج إلى تفسير ، فهو أن ينادى أحدنا بوجوب أن نتغير ، والذى نراه هو عكس ذلك ، وهو أن نربى جيلا جديدا، يبنى وجهة نظره على أساس أن التغير الدائب الذى لاينقطع فى كل أسس الحياة ، بحيث نواكب عصرنا دائما، إنما هو الوضع الطبيعى للأمور»[1] إن المواطن العربى الجديد يجب أن يكون ملتقى طبيعيا لموروثه من جهة ولجوهر الحضارة العصرية من جهة أخرى ، وإلا أصبح مقيدا بحدود ، ومن ثم فقد حريته .

٦ - الحرية شعور بالفردية :

إن سر الحياة كلها ، بادئة من نباتها فصاعدة خلال حيوانها حتى تبلغ إنسانها ، هو فى «تفرد» الكائن الحى بما يميزه عن جميع ما شهدته الدنيا وما تشهده وما سوف تشهده من كائنات حية . إن الكائن الحى - نباتا أو حيوانا أو إنسانا - فرد فريد ، حتى بالنسبة إلى سائر أفراد نوعه . فأشجار الجميز وأشجار البلوط وأشجار السنديان، وأعواد القطن وأعواد الذرة ، قد تنقسم فيما بينهما أنواعا كما نرى ، لكن معجزة الحياة هى في إستحالة أن تجيئ شجرتان من أشجار الجميز أو عودان من أعواد الذرة أو القمح ، شبيهين شبها لايجعل واحدا يختلف عن واحد ، فكل شجرة وكل شجيرة ، بل وكل ورقة من أوراق النبات كائنا نوعه ما كان ، لها تفردها الفريد الذى لايتكرر فى سواها . وقل ذلك وأكثر منه فى أفراد الحيوان ، وإذا ما بلغنا مرتبة الإنسان وجدنا تفرد الأفراد قد اشتد ظهورا لكل عين تبصر[2] . هكذا نجد «تفردا» فى الكائنات الحية ، وعدم الإيمان بالفردية والقول بتشابه كائنين من الكائنات كل الشبه فى تفصيله، معناه القول بأن أحدهما قد خلق عبثاً ، وتعالى الله الخالق البارئ المصور ، أن يجئ فى خلقه ما هو عبث .

إن تقرير ذوات الأفراد هو الهدف الذى تهدف إليه الحياة فى خطوات سيرها ، ومن ثم فإن من طمس فرداً من البشر ، بحيث حرمه معالمه التى تميزه من سواه ، قتل

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٢٥ .

(٢) د . زكى نجيب : قيم من التراث ، ص ٢٥٠ ، ص ٢٥١ .

نفساً حرم الله قتلها ، وليس أشد إهدارا لآدمية الإنسان من ذوبان وجوده في أسرته أو في أمته ، بحيث لايعود له وجود شخصي بارز ظاهر[1] . ومن ثم فإن الحرية في مجتمع يريد لأفراده أن ينصبوا في قالب واحد تصبح سرابا في سراب ، فالحرية ليست معنى مجردا ، لكنها حرية منشودة لأفراد ، منشودة لزيد وعمر وفاطمة ، ولن يحاسب الله عبادة «بالجملة» على اعتبارهم جميعا «هكذا دائما» بل سيحاسبهم فردا فردا ، لأن لكل فرد قائمة من أعمال وأقوال تفرد بها[2]. إن الحرية - كما هو واضح - هي شعور الإنسان «بفرديته» ، شعوره بأنه مستقل ، يصنع لنفسه قرارا لحياته ليكون مسئولاً بعد ذلك عن قراره أمام الله وأمام الناس وأمام نفسه[3]

وانطلاقا من إيمان الدكتور زكي نجيب «بالفردية المسئولة» أو «الفردية الجماعية» ، التي تذهب إلى أن حقيقة الفرد إنما تتحقق بمجموعة العلاقات التي تربطه بغيره من الناس[4] ، فإنه يذهب إلى أن الحرية «الفردية» مقيدة ومحكومة بطبيعة الكيان الذي يكون أولئك الأفراد هم دعامته . ولايعني هذا إلغاء الحرية الفردية ، فالجمع بين حرية الأفراد من جهة والتزامها حدود الكيان الذي هي أجزاء فيه إنما هو سر عظيم في بناء الكائنات جميعاً ، من الذرات الصغيرة إلى الكون الكبير في مجموعة ، فالذرات الصغيرة مؤلفة من كهارب ، لكل منها فلك يجري فيه ، لكنه «حر» في أن يقفز من فلك إلى فلك داخل الذرة . لكن تلك الكهارب الصغيرة في حريتها تلك ، إنما تلتزم أن يكون نشاطها ملتئما مع البناء العام الذي هو الذرة في مجموعها . وهذا الجمع بين حرية الفرد والتزامه ، نراه في كل كائن أيا كان نوعه ، ويصدق على الكون العظيم في مجموعه ، فكل ما في الكون يسبح في فلكه لكنه في الوقت نفسه يلتزم العلاقة التي تنسق بينه وبين سائر الكائنات[5]

نخلص من هذا إلى أن الإنسان حر من حيث هو «فرد» مستقل ، وهذه الحرية الفردية محكومة ومقيدة بطبيعة الكيان الذي يكون الأفراد قوامه ، وليس ثمة تناقض

---

(١) د . زكي نجيب : شروق من الغرب ، الانجلو المصرية ، ١٩٥٢ ، ص ٧٨ .

(٢) د . زكي نجيب : الكوميديا الأرضية ، دار الشروق ، ط ٣ ، ١٩٨٩ ، ص ٢١٤ .

(٣) د . زكي نجيب : قصة عقل ، ص ٥٥ .

(٤) د . زكي نجيب : مجتمع جديد أو الكارثة ، ص ٢٣ . قارن : هذا العصر وثقافته ، ص٥، ص ٦ .

(٥) د . زكي نجيب : عن الحرية أتحدث ، ص ١٧ .

فى هذا القول . وهذه المسألة لها أهميتها ، إذ تدلنا على أن الفرد الواحد محال أن تكتمل له حقيقته ، ومن ثم حريته ، إلا وهو منسوب للآخرين الذين يكونون معه مجموعة واحدة . إنه «لاحياة لجزء لاينتسب إلى الكل الذى يحويه ، وهذا يقودنا بالتالى إلى معنى آخر من معانى الحرية - أو قل وسيلة أخرى من وسائل الحصول على الحرية - وهو الوعى والإحساس بوجود الآخرين .

٧ - الحرية وعى واحساس بوجود الآخرين :

الوعى هو القدرة على إدراك الحقائق المحيطة بنا واستيعابها ، ثم الاستجابة بالفكر والسلوك الملائمين لما أدركناه واستوعبناه . وليست هذه الاستجابة الملائمة للظروف المحيطة والتى هى جوهر الوعى ، مقصورة على الانسان دون سائر الكائنات الحية . إن المسألة مسألة تفاوت فى الدرجة ، فالانسان ينفرد آخر الأمر بخاصية تميزه فى هذا المجال ، وهى أنه يعى ما يحيط به ، يعرف أنه واع ، فى حين أن بقية الكائنات واعية ولاتعرف أنها كذلك ، فهذه الكائنات تبذل من جانبها جهداً إيجابياً يبحث له عن العوامل التى تضمن له البقاء والنماء والتكاثر ، حتى إذا ما وصلنا فى مدارج الارتفاع بالوعى إلى مرحلة الإنسان ، وجدنا ذلك الوعى قد بلغ حداً بعيداً من الدقة التى لا تكتفى بأعضاء الجسد فى الاستجابة الملائمة للظروف ، بل إنها لتمد من قدرات تلك الأعضاء إلى آماد بعيدة . وذلك باختراع الأجهزة التى تساعد على ذلك ، فإذا كانت العين تبصر إلى مسافة معينة ، جاء المجهر (الميكروسكوب) ، فزاد لها من ضخامة الكائنات الصغيرة التى لم تكن العين لتراها وهى مجردة[١]

وإنطلاقاً من تأكيد الدكتور زكى نجيب على استحالة الحكم على شئ معين أوعلى موقف معين أو على فكرة معينة إلا بعد نسبتها إلى الكل الذى يحتويها هى وغيرها فى جسم واحد ، فإنه يرى أن إدراك الإنسان للحقائق المحيطة به ثم الاستجابة لها على صورة ملائمة ، لايكون ذلك وعياً إذا بقيت تلك العوامل المدركة متفرقة فرادى لايربطها الرباط الذى يجعل منها وحدة متصلة الأطراف . وهذا يعنى أن وعى الإنسان «الفردى» ، يجب أن يكون أكثر اتساعاً وشمولاً ، «فقد يعلم قروى كل شئ عن قريته وأهلها ثم يقف عند هذا الحد لايجاوزه ، فلا يكون بذلك الأفق الضيق والنظرة المحدودة على وعى بالوطن المصرى»[٢] . ومن ثم يمكن القول بأن الإنسان يكون حراً عندما يعى

---

(١) المرجع نفسه : ص ٢١٦ .

(٢) المرجع نفسه : ص ٢٩٧ .

ويدرك الحقائق المحيطة به واستيعابها ثم الاستجابة بالفكر والسلوك الملائمين لما أدركه واستوعبه . وتكون هذه الحرية أكثر كمالاً ، كلما كان الإنسان «الفرد» أكثر وعياً وإحساساً بوجود الآخرين ، إذ لايكفى أن يعيش الإنسان حراً ، بل لابد له أن يعى وعياً كاملاً بأن ثمة «آخرين» لهم حقوق كحقوقه[١]

٨ - الحرية إيمان بالتفكير الحر :

من معانى الحرية البناء ، والبناء يحتاج إلى خطة مرسومة يهتدى بها من تحرر من القيود ، وهذه الخطة الهادفة هى التى يرسمها العقل[٢] . ولكى يستطيع العقل رسم الخطة الهادفة يجب أن يكون حراً ، ويجب علينا أن نؤمن بالتفكير الحر ، وهذا يؤدى بنا إلى معنى من معانى الحرية الإيجابية وهو «حرية العقل» أو «حرية الفكر». فما الذى نعنيه «بحرية بالفكر»؟

من منطلق حرص الدكتور زكى نجيب واهتمامه بالوضوح والدقة فى تحديد المعانى ، واعتقاده بأن لاجدوى أن نتحدث ، قبل أن نتفق بادئ ذى بدء على حقيقة ما نريد أن ندير حوله الحديث ، نجده يقف عند عبارة «حرية الفكر» محللاً إياها تحليلاً دقيقاً . إن هذه العبارة - كما يخبرنا - مؤلفة من لفظتين : «حرية» و«تفكير» ، أضفنا إحداهما إلى الأخرى ، والمضاف إليه هو «التفكير» والمضاف هو «الحرية» . ومن ثم فإن التفكير وطبيعته وحقيقته هو الأساس ، ثم بعد ذلك تجئ الصفة المعينة التى قصدنا إليها وهى أن يكون ذلك التفكير «حراً» .

التفكير هو عملية ذهنية نرسم بها خريطة العمل المؤدى إلى تحقيق هدف ما ، وبعد ذلك فلتتنوع الأهداف ما شاء لها أصحابها أن تتنوع ، لكنها جميعاً تلتقى عند هذا الأصل المشترك ، فصاحب العمارة التى تنهار بعد بنائها ، لم يكن يريد لها أن تنهار لكنها انهارت لخطأ وقع فى عملية التفكير الأولى ، أى أنه حسب فأخطأ فى الحساب[٣]. إن التفكير «عملية» مؤداها شديد الشبه بالعملية التى يؤديها من أراد أن يقوم برحلة، فرسم لرحلته المرتقبه خريطة تبين طريق السير ومراحله ، فإذا كانت الخريطة قد رسمت بدقة ، جاءت الرحلة على أرض الواقع مطابقة لها مرحلة فمرحلة فهدفاً منشوداً ، ويكون التفكير دقيقاً وسليماً ، بقدر ما نجد أنفسنا أثناء التنفيذ

---

(١) المرجع نفسه : ص ٧ .

(٢) د . زكى نجيب : فى مفترق الطرق ، دار الشروق ، ١٩٨٥ ، ص ٣٢٠ .

(٣) د . زكى نجيب : عن الحرية أتحدث ، ص ٤٧ .

موفقين خطوة بعد خطوة حتى نبلغ ختام الرحلة ، فإذا هو الهدف الذى ابتغيناه لأنفسنا منذ البداية[1]

وإذا تساءلنا ماذا تكون «حرية» التفكير عندما يكون حراً ، لوجدنا الدكتور زكى نجيب يقرر أن «التفكير الحر» هو الذى يقتضى من رجل الفكر أن يرسم خريطة للسير من أجل الوصول إلى هدف منشود ، وإذا تدخل ذو سلطان بإقحامه على الخريطة شروطاً من إضافة أو حذف ، كان بمثابة من يحول بين السائر وبلوغه الغاية التى يستهدفها . إن التفكير الحر يقتضى إذن عدم تدخل ذوى السلطان فى طريقة رسم خطة هدفها الوصول إلى هدف منشود ، «فإذا طلب - مثلاً - إلى مسئول أن يعد خطة للتعليم الجامعى فى مصر ، فجلس هذا المسئول «يفكر» - والتفكير هو عملية رسم الخطة - فإذا به جعل أولى خطوات رحلته ، تحديد الأعداد التى يسمح لها بالتعليم الجامعى ، فهبط عليه عندئذ صوت من ذى سلطة أعلى ، ليقول له : لا ، لابد لك أن ترسم خطتك على أساس أن لا تحديد ، لأننا نريد لأبناء الشعب كله أن يتخرجوا فى جامعات إذا استطعنا ، كان هذا التدخل عاملاً على تقييد حرية التفكير»[2]

إن حرية «التفكير» أو إن شئنا نقل حرية «العقل» ، تكمن فى أن أحداً مهما بلغ سلطانه لايجوز له أن يفرض على الباحث نتيجة معينة أو فكرة بذاتها مقدماً ، دون أن تكون تلك النتيجة أو تلك الفكرة قد نتجت عن عملية التفكير العقلى نفسها والتى لايقيدها إلا قيود «العقل» . ولكى تتضح هذه المسألة الهامة نقول إن حركة الفكر لاتبدأ من فراغ ، فالفكر أو العقل حين يستدل ، لا مناص له من أن يجد الأصل الذى يستدل منه ، وهذا الأصل يتغير فى نوعه وطبيعته من موضوع إلى موضوع . ففى مجال العلوم الطبيعية تكون نقطة الابتداء معلومات أولية جمعت من مشاهدات الحواس أو من تجارب المعامل ، وفى مجال العلوم الرياضية تكون نقطة الابتداء فروضاً وضعت على سبيل الافتراض ، وفى الفكر الدينى يبدأ الباحث رحلته من نص مكتوب. وعلى أية حال ، أيًا ما كان الأصل الذى يضعه العقل بادئ ذى بدء ليركز عليه فى استدلاله ، فهو قيد لابد للعقل أن يتقيد به ، وإلا لما كان له فكر على الإطلاق . يضاف إلى هذا القيود المنهجية التى يلتزمها العقل فى انتقاله من خطوة فى بحثه إلى الخطوة التى تليها[3]

---

(١) المرجع نفسه : ص ٤٦ .

(٢) المرجع نفسه : ص ٤٨ .

(٣) المرجع نفسه : ص ٩٦ .

إن حرية التفكير تتمثل - كما هو واضح - فى أن العقل يجب ألا يتقيد فى سيره إلا بما يفرضه على نفسه من فروض تقتضيها عملية التفكير نفسها . وإذا تعرضت هذه الحرية - من ثم - للتدخل المسبق من ذوى السلطان وذوى المصالح فى المجالات المختلفة ، لفقدت معناها ولما أصبحت حرية ، «إننا إذا حرمنا إنسانًا من أن يتقدم بأفكاره ، وما يترتب عليها ، جردناه من آدميته ، إذ نكون قد سلبناه حرية عقله حتى ألف بائها »[1] .

إن معنى حرية التفكير ، الذى تحدثنا عنه سابقاً ، يمثل جانباً من جوانبها وأعنى به حرية التفكير من الناحية المنهجية . وإلى جانب هذا المعنى نجد آخر لها هو «حرية التعبير عن الرأى» . فكل فرد له الحق فى عرض فكرته أو رأيه أو مذهبه ، وفى الوقت نفسه لابد أن يقر بأن الآخرين لهم مثل هذا الحق . وهذا معناه أنه لايجوز لفرد من الأفراد أن يستقل بالحرية التى ظفر بها ، ولايبالى بالآخرين . إن حريته فى هذه الحالة ستكون استبداداً بالآخرين . إن حرية التعبير عن الرأى يجب أن تكون «حرية مشتركة» ، أو«حرية مسئولة» ، بمعنى أن الانسان الحر مسئول عن تلك الحرية بالنسبة إلى سائر المواطنين ، فلا يكفى أن يستقل بالحرية التى ظفر بها ، وإنما يجب أن يتصدى للدفاع عن الآخر الذى قيدت حريته فى التفكير ، حتى ولو كان ذلك الآخر خصماً له فى الرأى والرؤية . ومن ناحية أخرى يجب أن تكون هناك فرص متساوية أمام جميع الأفراد للتعبير عن آرائهم ، لأنه إذا «سمح لفرد أن يسيئ إلى فرد آخر فى الصحف أو فى الاذاعة أو فى غيرهما من وسائل النشر ، ثم لم يسمح لمن أسيئ إليه أن يعرض وجهة نظره بالوسيلة نفسها أو بغيرها ، فإننا هنا نجد أنفسنا أمام طرفين ، كان أحدهما «حراً» فى عرض فكرته ، وكان الآخر وبسبب الحرية التى أعطيت للطرف الأول محروماً من حريته»[2] ودفاع الدكتور زكى نجيب عن «الحرية المشتركة» ، نابع من إيمانه بأن حرية التفكير فى أمة بعينها هى كل «لا يتجزأ »[3] ، ومن إيمانه بأن الفكر أو العقل ملك مشترك بين الناس جميعاً على حد سواء[4] . ويذكرنا هذا القول بمبدأ المساواة عند ديكارت *«العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس»* .

---

(١) المرجع نفسه : ص ٢٠ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٩٩ ، ص ١٠٠ .
(٣) المرجع نفسه : ص ٩٩ .
(٤) د . زكى نجيب ، قصة عقل ، ص ١٢١ .

ويمكن القول بأن اهتمام الدكتور زكى نجيب «بالحرية الفكرية» ، تكملة للحركة التنويرية فى فكرنا العربى المعاصر ، فالأفغانى ، إلى جانب اهتمامه بفكرة «الحرية»، يهتم أيضًا بفكرة صاحبتها منذ بداية النهضة ، وأعنى بها «الاحتكام إلى العقل» ، فيؤلف رسالة فى الرد على الدهريين (أو الماديين) ، يحتكم فى كل خطوة من خطوات السير إلى ما ظن أنه حجة عقلية ، فهو مثلاً يحاول البرهنة على أن نظرية التطور تقوم على الصدفة على حين أن نظام الكون نظام مدبر ، ولا يجوز عند العقل أن تلد المصادفات العمياء مثل هذا النظام المحكم ، كما أن نظرية التطور تجعل اللامتناهى ينتج عن المتناهى ، وهو مالا يجوز للعقل[1] . والإمام محمد عبده يناضل ليحرر حياتنا الدينية مما علق بها من خرافة ، ولينجو بعقول الناس من ظلمة الجهل ، وعنده أن الأصل الأول للدين هو أن النظر العقلى وحده وسيلة الإيمان الصحيح ، فالإسلام - فى رأيه - يفضى بنا إلى العقل ، والأصل الثانى هو تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض[2] . والعقاد يدعو إلى تحرر الشعر والفن بصفة خاصة إلى الحد الذى يمكن الفرد من توسيع فرديته إلى آخر مدى مستطاع ، ويدعو إلى أن تكون الأولوية لفاعلية الإنسان الحرة[3] . وطه حسين كان يدعو إلى ضرورة الالتزام بالمنهج العقلى الصرف ، حتى فى البحوث التى قد تبدو غير خاضعة لذلك المنهج ، فها هو يقول «أريد أن أصطنع فى الأدب ، هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء فى أول هذا العصر الحديث ، والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية فى هذا المنهج هى أن يتجرد الباحث من كل شئ كان يعلمه من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً»[4] على أية حال ، إن ما نود التأكيد عليه هو أن اهتمام الدكتور زكى نجيب بالحرية الفكرية ، تكملة للحركة التنويرية فى فكرنا العربى المعاصر .

---

(١) د . إمام عبد الفتاح : الفاسفة الثنائية عند زكى نجيب ، ص ١٠٠ .
(٢) المرجع نفسه : ص ١٠١ ، قارن : مجتمع جديد أو الكارثة ، ص ٩ .
(٣) المرجع نفسه : ص ١٠١ ، قارن : فى فلسفة النقد ، ص ٢٥١ .
(٤) المرجع نفسه : ص ١٠٢ ، ص ١٠٣ .

٩ - الحرية ليست انعدام القانون :

الإنسان حر لا بمعنى حرية انعدام القانون أو الخضوع للعشوائية ، لكنه حر حرية منظمة تنظيماً سببياً ، فالفعل الإرادى معلول وهو حر فى آن معاً . وهذا ما يطلق عليه الدكتور زكى نجيب اسم «الجبر الذاتى» أو «التحديد الذاتى» أو الاستقلال الذاتى . ويعنى بهذا أن الانسان مجبر عن طريق «نفسه» أو عن طريق «ذاته» ولكى نفهم المقصود بهذا ، يجب أن نعرف ماذا تعنى كلمة «النفس» أو «الذات» . إن النفس أوالذات هى الفرد فى حالة الانتباه إلى موضوع ما ، أو هى الفاعل السيكوفيزيقى بمقدار ما ينتبه إلى شئ ما ، غير أن انتباه الفاعل ليس مجرد حالة من حالات التقبل فحسب ، بل هو فعل ، والذات هى أساساً نزاعة وليست متأملة . فالفرد فى حالة الانتباه «يفعل» ، أعنى أنه يقوم بعمليتى انتقاء ورفض دون أن ينطبع انطباعاً سلبياً بالموضوع الذى يوجد أمامه .

و«الفعل» ليس مقتصراً على إحداث تغيرات فى العالم الخارجى ، وإنما يحدث تغيرات أيضاً فى عالم الأفكار ، «فالفعل فعل سواء كانت التغيرات الناتجة عنه تغيرات فى العالم الخارجى أم فى عالم الأفكار»[١] . وهذا يعنى أن التفكير لون من ألوان الفعل ، وهو ليس شيئاً يتعارض مع الفعل على عكس ما يزعم بعض الفلاسفة ، ومن منطلق حرص الدكتور زكى نجيب على الدقة فى تحديد الألفاظ ، فإنه يقف عند كلمة «فعل» ويبين أنها مزدوجة الدلالة ، ونحن نستخدمها بهذا الازدواج نفسه . فنحن نستخدمها لنعنى العمل فى حالة الأداء ، ونستخدمها ، أحياناً أخرى ، لنعنى بها العمل وقد انتهى أو محصلة هذا العمل ونتيجته . ومن الأفضل إذا تحدثنا عن الحالة الأولى أن نسميها «الفعل فى حالة الأداء» ، وإذا تحدثنا عن الحالة الثانية أن نسميها «الفعل وقد تم» . الفعل فى حالة الأداء (العمل فى حالة الأداء) هو إحداث تغير فى الوجود الداخلى ، أعنى داخل الإنسان ، أو فى الوجود الخارجى ، أعنى فى العالم . إنه إحداث مظاهر مختلفة هى التى نطلق عليها اسم الأفعال التامة أو الأعمال المنتهية . والفرد فى حالة الفعل أو فى حالة الأداء يكون فاعلاً ، أعنى نشطاً إيجابياً فعالاً ، ذلك لأن الفاعل ، إنما يعنى إحداث تغير فى الوجود . وعندما يكون الفرد فاعلاً، فإن ذلك يعنى إحداث تغير فى الوجود . وعندما يكون الفرد فاعلاً ، فإن ذلك

---

(١) د . زكى نجيب : الجبر الذاتى، ص ٩٧ .

يعنى أنه سبب حر وليس سبباً طبيعياً ، أعنى أنه ليس مجري حد في سلسلة متتابعة لا يدركها إلا الملاحظ وحده ، ولكنه يكون عالماً يعيد تشكيل نفسه بفضل طبيعته وبفضل مضمونه ، والفرد حين يفعل ، فإنه يوسع من نطاق حدوده ، ويطبع بطابعه شيئاً كان من قبل غريباً عنه[1]

أما الفعل وقد انتهى ، فإنه يعنى نتيجة الفعل ومحصلة العمل أو موضوع الانتباه ، لأن موضوع الانتباه هو عمل إنتهى أو فعل تم فى صورة أو حركة متكاملة . ونتيجة الفعل ومحصلة العمل تكون النتيجة الممكنة لشخصية الفاعل ومن ثم لحرية الفاعل ، «فنحن أحرار حين تنبع أفعالنا من شخصيتنا بأسرها . حين تعبر هذه الأفعال عن تلك الشخصية بحيث يكون بينهما تشابه لا حد له ، وهو التشابه الذى نجده أحياناً بين الفنان وإنتاجه»[2] .

مما سبق يتضح لنا أن الفرد فى حالة الانتباه يكون محدداً بذاته ، فالفاعل فى حالة الانتباه يكون نشطاً ، أعنى سبب نفسه ، أى أنه يحمل سببه فى ذاته ، فهو ينتقى بطريقة نشطة ما يبدو أنه يساعده على البقاء أو ما يحافظ على وجوده ، ويترتب على ذلك أن العلاقة بين شخصية الفاعل وفعله الإرادى ليست هى نفسها العلاقة بين مثلث وخواصه ، ولا هى العلاقة السببية بين الجدار وبياضه ، لكنها علاقة من نوع خاص : فهى تعنى أنه بدون هذه الشخصية العينية للفرد لايمكن أن يصدر على الإطلاق مثل هذا الفعل الإرادى ، لكن هذه الشخصية العينية نفسها يمكن أن توجد دون أن يكون هذا الفعل الإرادى نتيجة ضرورية لها[3]

إن أفعال الإنسان الإرادية ترتبط إرتباطاً وثيقاً بمقدمات معينة تقوم فى طبيعة تكوين الفاعل نفسه مادامت هذه الأفعال تعبر عن طبيعة الفاعل وتحقق ذاته ، وهى فى الوقت نفسه حرة ، لأنها ليست نتاجاً ضرورياً لشئ آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه . وهذا يعنى أن الإنسان «مجبر ذاتياً» أو «محدد ذاتياً» ، وهذا معنى من معانى الحرية ، ويعد هذا المعنى وسيلة لمن أراد أن ينعم فى رحابها .

---

(١) المرجع نفسه : ص ٢٩٤ .

(٢) المرجع نفسه : ص ٢٥٩ .

(٣) د . إمام عبد الفتاح : الفلسفة الثنائية عند زكى نجيب ، ص ١٢٥ .

تعقيب

بناء على ما تقدم ، يمكن القول :

١ - يعد الدكتور زكي نجيب رائداً من رواد الحرية في فكرنا العربي المعاصر . فلقد ظل طيلة حياته مؤمناً بها ، مدافعاً عنها . وجانب من دعوته إليها ، يتمثل في حرصه على تقديم صورة للإنسان العربي الجديد ، صورة يظهر فيها حراً معتزاً برأيه وبالطريقة التي يختارها ، ومن ثم تتحقق له كرامته وقداسته . ويستطيع بالتالي مسايرة عصره . ولاشك أن هذا هدف قومي نبيل من جملة الأهداف النبيلة التي كانت يسعى إلى تحقيقها . ويدخل هذا الهدف في إطار نزعته التنويرية .

٢ - الحرية اسم لا نطلقه على شئ واحد معين ، كما نطلق مثلاً اسم النيل على نهر النيل ، إن الحرية لها عدة معاني ، وهذه المعاني بمثابة وسائل ، من أراد أن ينعم في رحاب الحرية ، فليأخذها ويجعلها موضع اهتمامه ، ومن هذه المعاني العمل والإبداع وإضافة ما هو جديد والشعور بالفردية والإيمان بالتفكير الحر ومواجهة الصعب وقهره ... الخ . وإذا كان جانب من اهتمام الدكتور زكي نجيب بالحرية ودعوته إليها ، يتمثل في حرصه على تقديم صورة للإنسان العربي الجديد ، كما أشرنا إلى ذلك ، فإنه يريد منا أن نعمل ونعرف ونبدع ونقرأ الكون بلغة العلم الحديث ونؤمن بالتفكر الحر ونواجه الصعب ونقهره... ، يريد منا أن نفعل ذلك حتى نحصل على الحرية وننعم في رحابها..

٣ - لاشك أن لفظ «الحرية» قد استخدم بكثرة قبل الدكتور زكي نجيب ، لكن دوره الأساسي يكمن - بصفة خاصة - في عملية التحديد والتعريف لاسيما للجانب السلبي والإيجابي لهذا اللفظ . ويمكن القول بوجه عام بأن القيام بتحديد المعاني والمفاهيم ، هو أهم الهموم التي حملها الدكتور زكي نجيب طوال ما يزيد على نصف قرن . ولاشك أن هذه مهمة شاقة خاصة في مجتمع اعتاد أن يرسل القول على عواهنه ويستخدم الفكرة الغامضة لمجرد أنها موجودة ، أو لأنها تثير وجدانه[1] .

٤ - واضح أن نظرة الدكتور زكي نجيب العامة إلى الكون ، انعكست على اهتمامه بحرية الإنسان . فكل ما في الكون - من وجهة نظره - حر ابتداء من الذرات الصغيرة حتى الكون الكبير في مجموعه .

---

(١) د. إمام عبد الفتاح أمام : الفلسفة الثنائية عند زكي نجيب ص ١٢٥ .

مراجع

أولاً : مؤلفات الدكتور زكى نجيب محمود :

١ - قصة عقل ، دار الشروق ، ط ، ١٩٨٣ .

٢ - مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق ، ط ٣ ، ١٩٨٣ .

٣ - من زاوية فلسفية ، دار الشروق ، ط ٣ ، ١٩٨٢ .

٤ - عن الحرية أتحدث ، دار الشروق ، ط ٣ ، ١٩٨٩ .

٥ - الكوميديا الأرضية ، دار الشروق ، ط ٣ ، ١٩٨٩ .

٦ - حياة الفكر فى العالم الجديد ، دار الشروق ، ط ٣ ، ١٩٨٧ .

٧ - فى فلسفة النقد ، دار الشروق ، ط ١ ، ١٩٨٩ .

٨ - هذا العصر وثقافته ، دار الشروق ، ط ١ ، ١٩٨٠ .

٩ - قيم من التراث ، دار الشروق ، ط ١ ، ١٩٨٤ .

١٠- فى مفترق الطرق ، دار الشروق ، ط ١ ، ١٩٨٥ .

١١- فى تحديث الثقافة ، دار الشروق ، ط ١ ، ١٩٨٧ .

١٢- ثقافتنا فى مواجهة العصر ، دار الشروق ط ١ ، ١٩٧٦ .

١٣- فى حياتنا العقلية ، دار الشروق ، ط ١ ، ١٩٨٧ .

١٤- رؤية إسلامية ، دار الشروق ، ط ١ ، ١٩٨٧ .

١٥- شروق من الغرب ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٢ .

١٦- الجبر الذاتى ، ترجمة د . إمام عبد الفتاح ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣ .

ثانيا : مراجع عامة :

١ - د . إمام عبد الفتاح : الفلسفة الثنائية فى فلسفة زكى نجيب ، عالم الفكر ، الكويت ، المجلد العشرون ، العدد الرابع ، ١٩٩٠ .

٢ - إيرك فروم : الإنسان بين المظهر والجوهر ، ترجمة سعد زهران ، مراجعة وتقديم لطفى فطيم، عالم المعرفة ، الكويت ، أغسطس ١٩٨٩ .

٣ - د . صلاح قنصوة : فلسفة العلم ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٣

٤ - د . عزمى إسلام : الدكتور زكى نجيب محمود ومكانته فى الفكر العربى المعاصر ، الكتاب التذكارى (الدكتور زكى نجيب محمود فيلسوفاً وأديباً ومعلماً) ، جامـعة الكويت ، ١٩٨٧ .

الفصل السادس

الفن

١ - الفن فى حياتنا الثقافية   د. منى أحمد أبو زيد

٢ - مـــاهيـــة الشـــعـــر   د. عـبـد الله نبـهـان

(١)

الفن فى حياتنا الثقافية

منى احمد ابو زيد(*)

قيل عنه إنه أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء ، وكأنها صلة جاءت من وراء الزمن تربطه بأعلام موسوعيين من أمثال الجاحظ وأبى حيان التوحيدى ، وهذا الوصف لا ينطبق فى عصرنا على أحد من المفكرين قدر ما ينطبق على الدكتور زكى نجيب محمود .

فقد جمع الدكتور زكى فى شخصيته بين جانبى العالم والفنان ، وتراوحت كتاباته بين الفلسفة والعلم ، وبين الفن والأدب ، وقد اهتمت دراسات عديدة بإلقاء الضوء على الجانب الأول ، جانب الفلسفة والعلم ، أما جانب الفن والأدب ، فلم يحظ إلا بالقليل من الدراسات ، على الرغم من أن التقدير الرسمى للدولة قد منحه جائزة الدولة التقديرية على أساس إسهاماته فى مجال الأدب .

ومن أهم الأسباب التى دفعتنا إلى بحث هذا الجانب عنده ، هو أنه جانب قد شغل حيزاً كبيراً فى اهتمامات الدكتور زكى ، فقد اهتم به على مستوى التنظير العقلى ، ومستوى التطبيق النقدى ، فى المستوى الأول ، نجد له مجموعة من الكتب والمقالات التى تتحدث عن رسالة الفن ، ودور الصورة فى الفن ، وريادة الأدب ، ودور الأدب فى عصر العلم والصناعة ، وخصص مقالات بأكملها للحديث عن التذوق الفنى والنقد الفنى ، قام فيها بتحليل الذوق الفنى وعرض لدور النقد ، ووظيفة الناقد ، وكانت له دراسات متعددة عن الشعر ، وطبيعته ووظيفته وصوره وألفاظه .

(*) أستاذ مساعد الفلسفة الإسلامية بآداب حلوان .

وقدم الدكتور زكى دراسات متنوعة تحت سلسلة الدراسات الفلسفية فى تاريخ المذاهب الجمالية ، وعرض لها بصورة تاريخية ، وحدد سمات الفيلسوف الجمالى ، وفرق بينه وبين المعلق الصحفى فى مجال الفن والنقد الفنى .

هذا على مستوى التنظير الفلسفى فى مجال الفن ، أما على مستوى التطبيق النقدى ، فقد قدم الدكتور زكى مجموعة من البحوث تناولت العديد من فلاسفة الجمال ، قدماء ومعاصرين ، عرب وغربيين ، فمن فلاسفة اليونان القدماء درس أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ومن فلاسفة العرب القدماء درس الشعر عند الفارابى والغزالى .

وعن الفلاسفة المحدثين والمعاصرين ، نجد له دراسة عن الفيلسوف الأمريكى جون ديوى ، والأسبانى جورج سانتيانا ، والألمانى أرنست كاسيرر ، بالإضافة إلى دراسات عن شعراء مصريين محدثين ومعاصرين ، فدرس بعض الشعراء التقليديين مثل البارودى والعقاد ، وبعض الشعراء المجددين مثل صلاح عبدالصبور وأحمد عبد المعطى حجازى ، إلى جانب دراسات عن الشعراء العرب أمثال : أبى القاسم الشابى والتيجانى وأدونيس وغيرهم .

وهكذا شغلت دراساته حول الفن والأدب حيزاً كبيراً من اهتماماته ، وقد حرصت بعض الأبحاث على تحديد آرائه فى هذا المجال ، وإن كنا نزعم من جانبنا أنها دراسات عرضت للفن فى حد ذاته دون معرفة أثره فى الحياة الثقافية ، أو معرفة الدور الذى يقوم به .

ونزعم أيضا من جانبنا أن الدكتور زكى ليس من طائفة المفكرين الذين يكفيهم أن يعرفوا ، بل من الطائفة التى ترى أن المعرفة وحدها بدون العمل لا تصلح ، بل المعرفة ضرورية للعمل ، والثقافة هامة للتغيير ، ويبين هذه الفكرة عندما يفرق بين مثقف يخص نفسه بالمعرفة فقط ، وآخر يأخذ من المعرفة وسيلة للتغيير ، فيقول : «الفرق بين مثقف يتحلى بثقافته فيكفيه ذلك ، ومثقف مثالى لا يستقر له بدن ، على مضجع حتى ينشر بين أبناء المجتمع ما قد رآه صالحا ومصلحا ، الصنف الأول يحيون حياتهم ويموتون كما يظهر الظل ويختفى ، والصنف الثانى يقع عليه عبء تغيير الحياة وتطويرها نحو الأكمل» [1] .

---

(١) د. زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، دار الشروق - القاهرة سنة ١٩٩١ ص ٣٨٢ ، ٣٨٣ .

ويضع الفنان فى طائفة المثقفين الذين يقع على عاتقهم محاولة التغيير والتنوير والتوحيد والتواصل ، وهذه المساهمات والأدوار إذا كنا سنتركها الآن مبهمة دون توضيح ، فلأننا سنرجى هذا فيما بعد ، وهذه الفكرة قد شغلت الدكتور زكى طويلا عندما بحث عن دور الفنان فى الثقافة ، وعندما نظر للثقافة على أنها أداة لحياة صحيحة ومتقدمة ، وعناه عندما فرق بين ثقافة السكون وثقافة الحركة ، وهو أيضا ما قصده عندما تحدث عن الفرق بين المثقف والمثقف الثورى ، ومن الثقافة يأتى الفن ليقوم بدوره فى التغيير والإصلاح ، وهو ما سنركز عليه فى هذه الدراسة .

اولا - الفن تعريفه وطبيعته :

١ - **تعريف الفن** : تعددت الآراء حول تعريف الفن ، وانقسمت إلى اتجاهات ، منها من اعتبر الفن للمجتمع متخذاً شعار الفن للحياة ، ومنها من نظر إلى الفن فى مادته ووسيلته ، فقال البعض أنه مرآة للحياة ، وقال غيرهم بل هو مرآة للوجدان والشعور ، ونظر إلى الفن فى دلالته الفردية أو فى دلالاته الاجتماعية [١] .

وهذه التعريفات مرفوضة عند الدكتور زكى ، حيث اعتبر أن الفن ليس وسيلة لشىء وراءه ، وليس له غاية غير نفسه ، وأخذ بشعار الفن للفن ، فقال : إن الفن «وسيلة وفى الوقت نفسه الغاية الأولى» [٢] فالفن عنده ليس وسيلة لبيان شىء آخر ، سواء كان هذا الشىء ذات الفنان أو طبيعة الحياة ، وقد يطرح هذا التعريف عدة تساؤلات ، إذا كان الفن عنده لا يهتم إلا بالفن فقط ، فما الجدوى من الحديث عن دوره ، وهل بعد هذا التعريف للفن دور فى الحياة الثقافية ؟ إننا سنرى كيف يوفق بين هذا التعريف للفن وبين تحديد أدواره التى يجب أن يقوم بها ، وسنرجئ الحديث عنه الآن ، ونعرض لطبيعة الخلق الفنى عند الدكتور زكى لأنه سيلقى مزيد من الضوء على تصوره للفن .

---

(١) د. أحمد إبراهيم الشريف : المدخل إلى شعر العقاد ، دار الجيل ، بيروت ، سنة ١٩٧٤ ص ١٧ .

(٢) د. زكى نجيب محمود : مع الشعراء ، دار الشروق القاهرة سنة ١٩٨٠ مقالة «طبيعة الشعر وصلتها بالأخلاق» ص ١٩١ .

٢ - **طبيعة الخلق الفني**: يحدد الدكتور زكى اتجاهات هذا المجال ، بأنها لا تخرج عن ثلاثة اتجاهات رئيسية ، يرفض اثنين منها ، ويقبل واحداً ، وقبل أن نعرض لاتجاهه هذا علينا التعرف على الاتجاهين الآخرين ، ونبين سبب رفضه لهما .

الاتجاه الأول : محاكاة الطبيعة (محاكاة الخارج): يقوم هذا الاتجاه على أساس أن الفن ما هو إلا محاكاة وتقليد لما فى الحياة والطبيعة والإنسان من علاقات وتفصيلات وجزئيات ، وفكرة المحاكاة فكرة قديمة فى تاريخ الفن والأدب ، وجدت قبل أفلاطون ، ولكنه كان أول من تصدى لدراستها ووصفها ، وإن كان قد اعتبر أن الفن محاكاة للطبيعة تعد أقل جودة من الطبيعة ذاتها ، وهذا ما دفعه إلى مهاجمتها قائلا : إن التقليد ليس كالأصل ، وإنما هو تشويه له ، والفن هو محاكاة شائنة «فالفن القائم على المحاكاة بعيد كل البعد عن الحقيقة» (١) .

وظهرت فكرة المحاكاة فيما بعد عند أرسطو ، عند ما بحث فى ماهية الشعر وغيره من الفنون البشرية ، وعرف المحاكاة بأنها «إيجاد ما لم تستطع الطبيعة إيجاده على النحو الذى يمكن أن توجده الطبيعة عليه لو أنها أنتجته» (٢) .

فالمحاكاة عنده ليست تقليداً لواقع محسوس ، وإنما هى تقديم لشىء قصرت الطبيعة عنه ، فهو محاكاة لأفعال الطبيعة ، وليس إعطاء صورة مكررة لما انتجته الطبيعة ، فالفن لا يقلد الطبيعة بمعنى أنه ينقل صورها ، ولكنه يقلدها بمعنى أنه يسير سيرها ، ويحى سنتها ويذكر قوانينها ، والشعر يجب أن يحاكى شيئًا (٣) .

---

(١) أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٥ ص ٥٩٨ ، د. أميرة مطر : الفلسفة عند اليونان ص ٢٣٥ ، د. سهير القلماوى : فن الأدب (المحاكاة) مكتبة البابى الحلبى ، القاهرة سنة ١٩٥٣ ص ٨٤ .

(٢) د. أميرة مطر : فلسفة الجمال - المكتبة الثقافية سنة ١٩٦٢ ص ٣٩ ، ٤٠ وانظر أرسطو : الشعر تحقيق د. عبد الرحمن بدوى سنة ١٩٥٢ ، وأيضا د. مجدى وهبة : معجم المصطلحات العربية فى اللغة والأدب ، مكتبة لبنان سنة ١٩٧٩ ، ص ١٨٧ مادة (محاكاة) .

(٣) أرسطو : السياسة : فقرة ١٤٤٧ أ ، - وأيضا د. محمد غنيمى هلال : النقد الأدبى الحديث ، مكتبة مصر سنة ١٩٧٩ ص ٤٨ .

ونظرية المحاكاة التى تبناها أرسطو فى كتابه (فن الشعر) كانت رداً على ما قاله أفلاطون فى الفصل العاشر من (الجمهورية) حين هاجم الشعراء لمحاكاتهم ، مما اعتبره أفلاطون مظاهر شكلية للطبيعة ، على حين اعتبر أرسطو أن مبدأ الفنون كلها يقوم على محاكاة الطبيعة ، فالفنون عنده سواء كانت فنونًا جميلة أم فنونًا عملية نفعية - تقوم على المحاكاة ، والمحاكاة أعظم من الحقيقة ومن الواقع .

وتبنى هذه النظرية - فيما بعد - الكثيرون ، وتطورت على أيديهم ، ولم يعد الفن تقليداً ، ولا شبه تقليد ، وإنما هو تنقية الطبيعة فى سبيل الإحساس بها إحساسا خالصًا من كل شائبة ، والطبيعة هنا بالطبع هى الإنسان ومظاهر الحياة من حوله ، ولكن هذه النظرية قوبلت بمعارضة شديدة فى منتصف القرن التاسع عشر .

نقد الاتجاه الأول : يرفض د. زكى هذا الاتجاه الذى يبنى طبيعة الخلق الفنى على محاكاة الخارج ، وينقد مؤسسى هذا الاتجاه قائلا : «غفر الله لفلاسفة اليونان الأولين ، وأفلاطون وأرسطو على وجه التخصيص ، حين تركوا للناس من بعدهم مبدأ ... أزاغ أبصارهم عن حقيقة الفن ، وأعنى به مبدأ المحاكاة الذى يجعل الفن محاكاة للطبيعة» [(١)] .

فلا يقبل مفكرنا أن ينحصر دور الفن فى كونه تعبيراً أو تصويراً للحياة ، بل عنده أن كل من ذهب إلى القول بأن الفن تصوير للحياة فقوله بعيد عن الفن الرفيع [(٢)] . فإذا كان الفن يعبر عن جزئية ما من الحياة فهذا لا يعنى أن ينحصر دوره فى كونه مرآة تنعكس عليها جزئيات الحياة ، أو شريط تسجيل لكل ما فيها ، بل يفرق بين الحياة كما هى معاشة ، وبين الحياة كما هى مقامة فى مبدعات الفن ، ومن الفساد أن نخلط بين هذين الطرفين «طرف الحياة كما يعيشها الناس من جهة ، والحياة كما يعرضها الإبداع الفنى من جهة أخرى» [(٣)]

(١) مع الشعراء ، مقالة (الشعر لا ينبئ) ص ١٦٦ .

(٢) د. زكى نجيب : قصة عقل ، دار الشروق سنة ١٩٨٣ فصل «نظرية فى النقد» ص ٢٦٤ .

(٣) د. زكى نجيب : عربى بين ثقافتين ، دار الشروق ط ١ سنة ١٩٩٠ مقالة «العروبة موقف» ص ٨٧ .

وأخذ يحذر من أن يتحول الفنان من كونه مبدعًا إلى كونه مجرد مصور لما فى الحياة والطبيعة والإنسان تصويراً مقلداً ، لأنه عندئذ سيكون فنه «صورة باهتة لأصل ناصع» [1] ، بل إن مقياس الكمال الفنى لا يقاس بمقدار المحاكاة والتقليد للواقع الخارجى ، وإذا انحصر الفن فى كونه مجرد وصف للوقائع الخارجية أبتعد عن الكمال الفنى ، والدليل على ذلك أن الصورة الفوتوغرافية تصور الحقيقة الواقعة تصويراً أمينًا ، ولذلك لم تكن فنا بالمعنى الذى يقصده [2] ومن هنا رفض أن يتحول الفن إلى كونه تصويراً للحياة ومظاهرها ، سواء كانت اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية أو عقائدية ، أو غيرها .

الاتجاه الثاني - *التعبير عن ذات الفنان* (*محاكاة الداخل*) : يعتبر د. زكى هذا الاتجاه وجها آخر للمحاكاة ، لا يلجأ فيه الفنان إلى محاكاة الخارج ، بل محاكاة الداخل ، والتعبير عن كوامن نفسه وتصوير شعوره الخاص تجاه الأشياء ، والكائنات .

وينسب د. زكى هذا الاتجاه إلى جماعة من النقاد والفنانين المحدثين ، الذين أعلنوا أن الأدب هو تعبير عن هذا الوجدان [3] وهذا الاتجاه هو ما تعارف على تسميته بالاتجاه الرومانسى ، الذى رأى أن وظيفة الشعر هى التعبير عن الذات الشاعرة [4] وهؤلاء لا يعنيهم العالم الخارجى بقدر ما يعنيهم العالم الداخلى للشاعر ، ونسمع العقاد معبراً عن هذا يقول : إن الشعر هو «التعبير الجميل عن الشعور الصادق ، وكل ما دخل فى هذا الباب فهو شعر ، وكل ما خرج عن هذا الباب فليس بشعر» [5] .

---

(١) د. زكى نجيب : فى فلسفة النقد ، دار الشروق ط ٢ سنة ١٩٨٣ مقالة «من هو الناقد ؟» ص ٢٢٥ .

(٢) د. زكى نجيب : قشور ولباب ، دار الشروق ط ٢ سنة ١٩٨١ مقالة «الأدب العلمى» ص ٩٢ .

(٣) د. زكى نجيب : مع الشعراء ، مقالة «الشعر لا ينبئ» ص ١٦٧ .

(٤) د. طه وادى : جماليات القصيدة ، دار المعارف سنة ١٩٨٢ ص ١٣١ .

(٥) د. زينب عبد العزيز العمرى : شعر العقاد ص ٤٥ ، أيضا أحمد إبراهيم الشريف : المدخل إلى شعر العقاد ص ١٨ .

نقد الاتجاه الثاني : يرفض الدكتور زكى هذا الاتجاه أيضا ، لأنه معبر عن المحاكاة ، ولأنه تعبير عن الطبيعة الداخلية للفنان ، فهو يشابه الاتجاه الأول ، ولا فرق من حيث الجوهر بين أن يكون ذلك الأصل خارج الإنسان أو داخله ، لأن «القطعة الفنية فى كلتا الحالتين ستكون نسخة عن شىء أهم منها ، لأنه هو الشىء الذى جاءت القطعة الفنية تابعة له تقتديه ، عنصراً عنصراً ، وترتسمه جانبًا جانبًا » (١) .

فالفن - عنده - ليس مجرد تقرير عما هو واقع فى الطبيعة الخارجية وهو ليس مجرد تعبير عن نفس منتجه (٢) ومن هنا رفض كلا من نظرية (المحاكاة) التى تعتبر الفن مجرد نقل عن الطبيعة أو مسخ للحقيقة الخارجية ، وأيضا رفض نظرية (التعبير) التى تعتبر الفن انعكاسا لعواطف الفنان وانفعالاته وحياته الباطنية .

ويعبر عن رفضه لهذين الاتجاهين ، محدداً اتجاهه فى الفن قائلا : «فاعتقادى هو أن الأثر الأدبى - والأثر الفنى بصفة عامة - بعيد جداً عن الفن الأصيل إذا كانت مهمة الفن فى شتى صوره أن يحاكى الطبيعة ، أو أن يحكى عن الإنسان ، لأنه عندئذ يكون صورة باهتة لأصل ناصع ، ليست مهمة الفن فى شتى ألوانه أن يكشف عن حقيقة سبق وجودها » (٣) ؛ وهو ما يؤكده فى موضع آخر بقوله : إنه «ضلال وتضليل أن يدعو الداعون إلى أن تكون مهمة الأديب تصوير الواقع كما يقع ، لأن هذا الواقع لن تزيد واقعيته ذرة واحدة إذا وصفها الواصفون بألف قصة وألف ديوان» (٤) .

ومن هنا انحصر دور الخلق الفنى فى كونه خلقا وإبداعا لصورة جديدة ، وليس تقليدا أو محاكاة لما هو موجود ، و «لا مغزى ولا معنى فى الفنون إذ الفن خلق لكائن جديد ... ينبغى أن يكون موقفنا إزاء العمل الفنى أنه خلق ... وليس كشفا عن أى شىء كان موجوداً بالفعل ، ثم جاء الفن ليصوره» (٥) .

---

(١) مع الشعراء ، مقالة «الشعر لا ينبئ» ص ١٦٨ .

(٢) د. زكريا إبراهيم : فلسفة الفن فى الفكر المعاصر مكتبة مصر سنة ١٩٦٦ ، ص ٤٠٠ .

(٣) فى فلسفة النقد ، مقالة (من هو الناقد ؟) ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

(٤) المرجع السابق ، مقالة «ريادة الأدب» ص ٩٦ .

(٥) د. زكى نجيب : فلسفة وفن ، مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٣ ، ص ٢٢٠ .

وواضح من هذه العبارات أن الدكتور زكى لا يريد لنا أن نتسلل خلال العمل الفنى إلى ما وراءه فى العالم الخارجى ، كما أنه لا يريد لنا فى الوقت نفسه أن نتسلل خلال العمل الفنى إلى ما وراءه فى نفس مبدعه ، وهذا ما دفع أحد الباحثين إلى التعليق بقوله : «ولا شك أن حرص الدكتور زكى على تركيز اهتمامنا فى العمل الفنى نفسه ، إنما هو الدليل الأكبر على تجاوبه مع التيارات الجمالية الحديثة ، التى أرادت لعلم الجمال أن يكون علما موضوعيا قائما بذاته فى استقلال تام عن شتى العلوم» [1] .

وهذا ما أكده الدكتور زكى بنفسه عندما أراد بمفهومه هذا للفن أن يجعله فرعا مستقلا بذاته ، لا يدخل ضمن علم النفس ، من خلال دراساته لنفسية الفنان الداخلية ، ومستقلا أيضا عن علم الاجتماع ، فلا يصور حياة فئة من الناس ، سواء كانت تصويراً لاتجاهات اجتماعية أو ظروف اقتصادية أو سياسية أو غيرها ، وهذا ما ينقلنا إلى معرفة التصور الخاص للفن عند الدكتور زكى نجيب .

الاتجاه الثالث - الفن خلق وإبداع : يعتبر الدكتور زكى الفن لونًا من ألوان الخلق المبتكر الجديد ، فهو «إيجاد يضيف إلى عطاءات الفن عطاءات جديدة ، فالفن لا يكون فنًا إذا أعاد ما هو قائم بالفعل ، ولم يأت بخلق جديد» [2] ، وهو إبداع لا يسأل فيه المبدع عن صدق ما يعرضه على واقع الكون صدقا علميا [3] ، بل يكفيه فى هذا أن يكون صادقا فيما يراه ويصوره ويقوله .

ولكن هذا الإبداع ليس إبداعًا حراً على الإطلاق ، وإنما هو إبداع يلتزم بمادة وصورة ومضمون ، وهى الأدوات المستلزمة فى مجال الفن ، وسنعرض لكل أداة منها بشكل مفصل بعض الشىء .

---

(١) د. زكريا إبراهيم : فلسفة الفن فى الفكر المعاصر ص ٤٠٠ - ٤٠١ .

(٢) مع الشعراء : مقالة «الشعر لا ينبئ» ص ١٧٠ .

(٣) حصاد السنين ، مقالة «فى سبيل الوضوح» ص ٢٩٥ .

أ - **المادة** : وهى أداة التعبير ، ولها دور هام فى مجال الفن ، فمن طبيعة الفن على إطلاقه الاهتمام بوسيلة الأداء ، فهى إلى جانب كونها وسيلة ، فهى فى الوقت نفسه الغاية الأولى (١) ، ويقع على كاهل كل فنان أن يتعامل مع مادة فنه ، ليخرج منها عمله .

ولما كانت مجالات الفنون متنوعة ، فلكل مجال وسيلته ومادته الخاصة به ، فالموسيقى تقول فى ذلك ما تقوله أنغامًا ، والأدب يقوله كلمات منطوقة أو منثورة فى شعر أو مسرحية أو رواية ، والتصوير يقوله ألوانا وخطوطا وأشكالا (٢) .

فلكل فرع من فروع الفن مادة خاصة به ، سواء كانت الصوت ، أو الضوء أو اللون أو اللفظ أو غيره ، ولابد للمبدع من معرفة حدود مادته وإمكانيتها ، لأن « ألف باء العمل الفنى هى أن يستقطر الفنان من مادة فنه كل قطرة فيها » (٣) .

ب - **الشكل** : وإذا كان على الفنان أن يلتزم بمادة فى فرعه ، فعليه أن ينظم هذه المادة فى شكل أو صورة ، وهو ما يسمونه بـ (الترتيب) أو (التنظيم) أو (النظم) وهو الشكل أو (الفورم) ، وهذه الألفاظ تطلق على معنى واحد هو (الصورة) ، والشكل يعنى «الطريقة التى رتبت بها أجزاء العمل الأدبى بجميع أنواعه ... والشكل شرط ضرورى لكل فن ، أدبا كان ذلك الفن أم كان فنًا آخر من فنون التشكيل والتعبير » (٤) .

وجوهر الفن - عنده - مهما كان موضوعه هو الشكل ، الذى يقيمه الفنان إطاراً ليبث فيه المضمون الذى أراد أن يجسده للعين أو للأذن ، وعنده الشكل ينبغى أن يكون موضع النظر بالدرجة الأولى (٥) ، والأدب الحقيقى هو أن نصب ما نقوله فى شكل ملائم ، لأن القول السائب ليس أدبًا .

وقد هاجم الدكتور زكى كل فن أو فنان دعى إلى التحرر من الشكل باعتباره نوعا من التجديد ، لأن الشكل عنده شرط ضرورى ، من هنا فقد ألزم كل فنان أن يصور فنه فى شكل أو «فورم» يختاره ، لأن الشكل «هو جواز المرور المبدئى لدخوله

(١) مع الشعراء ، مقالة «طبيعة الشعر وصلتها بالأخلاق» ص ١٩٤ .

(٢) حصاد السنين ، مقالة «رؤية واضحة» ص ٢٥٨ .

(٣) مع الشعراء ، مقالة «طبيعة الشعر وصلتها بالأخلاق» ص ١٩٠ - ١٩١ .

(٤) حصاد السنين ، مقالة «المطبوعة الزرقاء» ص ٢٣٠ .

(٥) قصة عقل ، مقالة «نظرية فى النقد» ص ١٦٥ .

فى دنيا الفن» [١] ، وهو ما يؤكده بقوله : «إن الأدب لا يعد أدبا إلا إذا أقامه مبدعه على شكل مقتن [٢] ، ولا يوجد فى عالم الفن كله - أدبا وغير أدب من موسيقى وتصوير ونحت وعمارة - فن واحد لا يتوافر فيه الشكل ، أو خطة تربط الأجزاء بعضها ببعض ترابطـًا يوصل المضمون إلى المتلقى بطريق غير مباشر» [٣] ويدلل الدكتور زكى على أهمية الشكل فى مجال الفن والأدب بأن «الشكل لو كان قليل القيمة لما خسر الشعر شيئا حين يترجم من لغة إلى لغة أخرى ... لأن ما يخسره الشعر بالترجمة هو الشكل» [٤] . والخلاصة هنا أنه لو أنهار الشكل إنهار الفن .

ومن هذا المنطلق أخذ الدكتور زكى فى نقد بعض الاتجاهات المعاصرة فى الشعر العربى ، كالتى أسمت نفسها بأصحاب الشعر الحر ، وهو الاتجاه الذى أسماه العقاد باسم الشعر السايب [٥] ، وكان رفضه اعتمادا علي أن الزم ما فى الشعر أنه فن من الفنون ، وألزم ما فى الفن أنه ذو قواعد وأصول ، ولا فن بغير قاعدة ، فلا يقبل الشعر إذا تخلى الشاعر عن تقاليد هذا الفن الأدبى من وزن وقافية .

وقد عرض الدكتور زكى موقف العقاد من الشعر الحر ، أثناء تقييمه لمحاولات بعض شعراء هذا الاتجاه ، ووصف موقف العقاد بأنه موقف صلب لا يلين ، أما موقفه هو نفسه ، فيرى أنه يختلف عن موقف العقاد ، محدداً هذا الاختلاف فى قوله : «إننى كما خالفت العقاد فى المذهب الفلسفى ، فقد خالفته كذلك فى وقفته من الشعر الحديث ، والفن الحديث معا ، لأنه تطرف فى رفضهما ، على حين أنى لا أرفضهما على إطلاق ولا أقبلهما على إطلاق» [٦] .

---

(١) د. زكى نجيب : قيم من التراث ، دار الشروق ، ط ١ سنة ١٩٨٤ ، مقالة «مدينة الفكر كثيرة الأبواب» ص ٣٤٣ .

(٢) د. زكى نجيب : فى تحديث الثقافة العربية ، دار الشروق ، ط ١ سنة ١٩٨٧ ، مقالة «ناقد الفكر وناقد الأدب» ص ١٩٥ .

(٣) حصاد السنين ، مقالة «المطبوعة الزرقاء» ص ٢٣٣ ، ومقالة «إرادة التغيير» ص ٢٥٢ .

(٤) مع الشعراء ، مقالة «ما الجديد فى الشعر الجديد» ص ١٥٢ .

(٥) د. أحمد إبراهيم الشريف : المدخل إلى شعر العقاد ص ٥٢ .

(٦) مع الشعراء ، مقالة «العقاد كما عرفته» ص ٤٧ .

فيرى الدكتور زكى - على خلاف العقاد - أنه يكفى للشاعر أن يلتزم بالوزن دون الالتزام بالقافية ، بل يصرح بأن تنوع القافية فى الشعر العربى يعطيه جمالاً أكثر ، فيقول : «أعتقد أن التزام الشعر العربى قافية واحدة مكررة فى القصيدة ، يفقده شيئا من جمال تكسبه القصيدة لو تنوعت قوافيها» (١) .

فالشكل الذى يطلبه الدكتور زكى ليس هو الشكل بالمفهوم القديم ، بل يطالب بالشكل الجديد ، فالسمة المميزة للشعر الجديد ، هى التخفف من العناية بالشكل ، أو هى على الأقل عدم التزام الشاعر الجديد بالشكل التزام الشاعر الذى يحافظ على عمود الشعر الموروث ، بشرط المحافظة على الوزن والقافية .

فالشكل - الذى يقبله - هو ترتيب الكلمات على نسق معلوم ، بحيث يحقق نغما ، فإذا احتاج هذا النغم إلى رابطة تربطه إلى أجزاء القصيدة لجأ إلى القافية ، أو اختار لهذه القافية نفسها ترتيبا يحقق لها ما أراده منها ، وهو ربط الوحدة النغمية فى القصيدة .

ويصف الدكتور زكى . أغلب محاولات الشعر الحر الموجودة الآن ، بأنها فهمت التجديد على أنه التخفف من «الالتزام الشكلى ، فهو إن حافظ على شىء من الوزن ، فلا يريد أن يلتزم القافية .... وإذا كان هذا التخفف من العناية بالشكل هو السمة المميزة ... إذن فما يسمى بالجديد هو محاولة أريد بها أن يكون شعراً ، لكنها لم تبلغ أن تحقق لنفسها ما أرادت» (٢) .

وقد بلغ من اهتمام الدكتور زكى بالشكل فى الفن ، أنه حصر مهمة الفنان فى الشكل ، وهو ما أسماه بالصورة قائلا : «مهمة الفنان أن يلتقط الصورة وحدها ، وبهذا يكشف عن جوهر العالم الحقيقى ، لأن جوهر هذا العالم هو الصور ... وعلى الفنان أن يلتقط هذه الصورة بإبراز مميزاتها كما يراها هو» (٣) .

والصورة قد تكون مشيرة إلى الطبيعة الخارجية ، أو طبيعة الفنان الداخلية ، وهاتان الصورتان يرفضهما الدكتور زكى . ويرى أن الصورة الواجب على الفن أن يبحث عنها ،

(١) فلسفة النقد ، مقالة «الصورة فى الفلسفة والفن» ص ٢٤ .

(٢) مع الشعراء ، مقالة «ما الجديد فى الشعر الجديد» ص ١٥١ .

(٣) المرجع السابق ، مقالة «الشعر لا ينبئ» ص ١٧٢ .

هى الصورة باعتبارها كيانا مستقلا بذاته ، لأن الفنان هنا لا يحاكى شيئا على الإطلاق ، بل هو يخلق تكوينه الفنى خلقا عديم الأشباه فى كائنات العالم بأسرها [1] .

ويأخذ فى تطبيق هذا التصور على فروع الفن مبينًا أهمية الصورة فى كل فروعه ، فعلامة القصة الجيدة أو المسرحية الجيدة تكامل الشخوص المصورة ، تكاملا يجعل منها أفراداً كهؤلاء الأفراد الأحياء الذين نراهم ، وعلامة المقالة الأدبية الجيدة أنها تصور حالة وجدانية مرت بنفس الأديب ، بكل ما لها من خصائص ، تجعل منها حالة فريدة معدومة الأشباه بغيرها ، وهكذا تكون الصورة فى باقى فروع الفن .

وإذا كان الفن يقام على قيمة الجمال ، فمتى يكون الشكل جميلا ؟

يرفض الدكتور زكى المفهوم الشائع بين الناس من أن الجمال هو غاية الفن ، ويتجه بالبحث نحو النشوة ، والتلقائية ، والمشاركة ، التى قد تحدث من الفن ، فهو مثله مثل اللعب ، فى أنه يخرج من الإنسان مخزونه النفسى ، وعندما يبحث عن النشوة وسرها ومبعثها يرى أن الجمال ينتج عنها لأنها ترتكز على فكرة المماثلة والسميترية التى تقوم عليها الصورة الفنية .

وهذا المبدأ ، مبدأ السميترية ، أو مبدأ الإيقاع ، يعتبره الدكتور زكى شيئا داخلا فى فطرة الإنسان وطريقة تكوينه [2] . فالإيقاع على فترات متساوية ظاهرة مألوفة فى طبيعة الإنسان ، تتمثل فى ضربات القلب ، وفى وحدات التنفس ، وهذا الإيقاع المنتظم الفطرى هو ما يجعلنا نتوقف فى مدركاتنا ، ونستريح إذا وجدناه ويصيبنا القلق إذا فقدناه .

ومن هنا يرجع الدكتور زكى الجمال الذى يشعر به الإنسان من الصورة ، بأنه يعود إلى مبدأ السميترية المقام عليها تكوينه الخاص ، ويمكن ملاحظة هذا المبدأ فى فروع الفن ، فنجده فى العمارة ، ونجده فى المماثلة فى فن التصوير ، والإيقاع فى الموسيقى ، والوزن فى الشعر ، وهكذا فى بقية الفنون .

جـ - المضمون :وإذا كان الدكتور زكى قد أعطى للصورة أو للشكل هذه الأهمية فى الفن ، فهل أهمل دور المضمون ، أم أن له أهمية أيضا ؟ وقبل الإجابة عن هذا

---

(١) فلسفة النقد ، مقالة «الصورة فى الفلسفة والفن» ص ٥ .

(٢) المرجع السابق ، مقالة «الصورة فى الفلسفة والفن» ص ٢٣ .

السؤال : لابد أن نتعرف على التيارات الموجودة فى هذا الصدد ، لنحدد إلى أى اتجاه ينتمى مفكرنا .

انقسم فلاسفة الفن فى القرن التاسع عشر إلى مدرستين أساسيتين ، مدرسة المضمون ، ومدرسة الصورة ، وتساءلوا هل يقوم الفن على المضمون وحده ؟ أم على الصورة وحدها ، أم على كليهما [1] ؟ وانقسموا إلى اتجاهات ثلاثة :

الاتجاه الأول : ذهب أصحابه إلى أن الفن كله مضمون ، وحددوا هذا المضمون تارة بما يلذ ، وتارة بما يتفق مع الأخلاق ، وتارة بما يسمو بالإنسان إلى سماوات الفلسفة والدين ، وتارة بما هو صادق من الناحية الواقعية ، وتارة بما هو جميل من الناحية الطبيعية المادية .

الاتجاه الثانى : ويرى أصحابه أنه ليس للمضمون قيمة كبيرة ، فما هو إلا حاملة تعلق عليها الصور التى تبدعها العبقرية الفنية ، وتودع فيها الوحدة والانسجام ، والتناظر وما أشبه ذلك .

الاتجاه الثالث : وهو اتجاه أقل عدداً ، تبناه بعض الفلاسفة والفنانين ، حاولوا أن يجمعوا فيه بين الصورة والمضمون ، ومن الفلاسفة نجد هيجل الفيلسوف الألمانى ، الذى رأى أنه لا يمكن أن يوجد عمل فنى إلا إذا اشتمل على رأى أو فكرة ، والفكرة المجردة ليست كافية وحدها لإيجاد الصور الفنية ، والفكر المجرد هو أساس العلم ، وفى الفن الصادق تمتزج الفكرة بالصورة [2] .

وقد يبدو من تفحص بعض عبارات الدكتور زكى أنه ينتمى إلى الاتجاه الثالث الذى يجمع بين الصورة والمضمون ، ولكن بمقارنة كل آرائه نميل إلى أنه يفضل الاتجاه الثانى الذى يعلى من شأن الصورة على المضمون ، وهو ما سنؤكده من خلال عباراته نفسها .

---

(١) بندتو كروتشه : المجمل فى فلسفة الفن ، ترجمة سامى الدروبى ، دار الفكر العربى ، ط ١ سنة ١٩٤٧ ص ٥٢ .

(٢) انظر على أدهم : فصول فى الأدب والنقد والتاريخ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٩ ص ١٩١ .

بداية يرى الدكتور زكى أن السمة الأولى فى الأدب - وبالتالى الفن - أن يكون موضوعه الإنسان ويدور حوله ، ولا يعنى هذا أن يتشابه مع العلوم الإنسانية التى تجعل موضوعها الإنسان ، بل يختلف المضمون فى الفن عنه فى هذه العلوم ، لأن العلوم تدرس الإنسان مسقطة من حسابها ما هو خاص ، باحثة عما هو عام شامل للنوع كله ، أما الفن فعندما يكون موضوعه الإنسان فهو يتجه اتجاها مضادا «فيبقى بين يديه ما يخصص الموقف المعين ، أو الفرد المعين ، مسقطا من حسابه التعميمات المجردة الشاملة» [1] ، هذه هى السمة الأولى ، يضاف إليها الشكل كسمة ثانية .

وبهذه العبارات قد يبدو الدكتور زكى ممن يجمع بين الصورة والمضمون ، لكن له عبارات وأفكار كثيرة ترجع المضمون إلى الصورة ، بحيث لا يبقى من الفن إلا الشكل فقط مثال ذلك قوله : «إن الفنان يقدم نماذجه فى صورة تجريدات عامة ، فهو عندما يصور فرداً معيناً أو حالة شعورية خالصة ، فهو يقدم العام فى الخاص ، يقدم حالة مفردة ، ولكنها فى الوقت نفسه تصلح أن تكون نموذجا تفسر به سائر الحالات» [2] ، وهذه الحالة المفردة هى (الصورة) التى ينبغى على الفنان أن يلتقطها بعد أن يجردها ليبقى على الصورة المجردة .

والشكل عنده يحوى المضمون ، لأنه يتضمن العلاقة بين أجزاء العمل الفنى ، ويحوى أيضا فكرته ، وافتقاد الشكل هو افتقاد للمضمون ، وهو أيضا تسطيح للأفكار ، وهذا ما يؤكده بقوله : «إذا خلا الإبداع الأدبى من شكله فهو لا شىء .. فإذا قلنا إن أدباء هذا الجيل تفوتهم طريقة البناء المؤدية إلى التأثير المطلوب ، فقد قلنا بالتالى أن أدبهم يخلو من الفكرة ، كأنما هو لغو بغير مضمون» [3] .

والشكل عنده هو المضمون وأكثر ، لأن الشكل هو الوحدة العضوية بين الأجزاء التى تجعل كل جزء مؤثرا ومتأثرا ببقية الأجزاء ، شبيه فى ذلك بالكائن الحى الذى لا يستقل فيه عضو عن سائر الأعضاء ، برغم أن لكل عضو فيه وظيفته الخاصة ، «وهكذا ينبغى النظر إلى ما ننظر إليه من قصائد الشعر وروايات وتصوير ونحت وعمارة وموسيقى» [4] .

---

(١) حصاد السنين ، مقالة «المطبوعة الزرقاء» ص ٢٣٢ .

(٢) مع الشعراء ، مقالة «طبيعة الشعر وصلتها بالأخلاق» ص ١٩٦ - ١٩٧ .

(٣) د. زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٣ ، مقالة «أسطح بغير أعماق» ص ٢٢١ .

(٤) قصة عقل ، مقالة «نظرية فى النقد» ص ١٦٨ .

وإذا كان الفن يهدف إلى تحقيق غاية الجمال أو النشوة ، فيحققه أيضا الشكل ، وهذا ما يؤكده الدكتور زكي بقوله : «أساس الجمال فى كل شيء جميل هو نفسه الأساس الذى يبنى عليه كل كائن حي ، ألا وهو أن يسرى بين الأجزاء رباط يضمها جميعا فى وحدة» [1] ، والمقصود بالوحدة هو الشكل .

وهكذا تسقط قضية المضمون فى مفهوم الفن عند الدكتور زكي ، ولم يبق إلا الشكل الذى يطغى على بقية الأدوات الفنية الأخرى من مادة ومضمون ، لأن المادة لا تقبل فى الفن إلا إذا صيغت فى شكل ، فهو يحكمها وينظمها ، والمضمون أيضا يأتى من الشكل فى ارتباط أجزاء العمل الفنى ، بحيث يكون شكله هو مضمونه .

ثانيا - علاقة الفن بالثقافة :

١ - **مفهوم الثقافة** :بداية يصف الدكتور زكي الثقافة بأنها معنى غامض ، لأنها تطلق على مجموعة متشابكة من العناصر ، وبالتالى كان اسم الثقافة يحيط به كثير من التعقيدات ، وكثير من الغموض ، ويرجع السبب إلى أنه لفظ «لم يطلق على مسمى محدد معلوم ، وإنما على طائفة كبيرة جدا من الأسماء .. قد أطلق على محصلة لعدد ضخم من العوامل المتجاورة أو المتفاعلة .. فالثقافة هى كالمدينة الواسعة المتعددة الوجوه ، المتباينة النشاط ، ولك أن تطلق الاسم علي أى جانب منها ، أو مجموعة جوانب ، دون أن يكون فى مستطاعك أن تحصر جميع أجزائها حصرا شاملا» [2] .

فالثقافة هى الحالة العامة التى توجه الإنسان فى اتجاه سيره ، وفى ردود أفعاله ، وليست الثقافة محصولا من معارف ومعلومات فى حد ذاتها ، بل هى الزهرة التى تنبتها تلك المعلومات والمعارف [3] .

وقد شغلت إشكالية الثقافة حيزاً كبيراً من فكر الدكتور زكي وكتاباته ، وخصص كتبا بأكملها لعرضها ، وخصص مقالات لبحث عناصرها ، وكان تركيزه هذا راجعا

---

(١) د. زكي نجيب محمود : هموم المثقفين ، دار الشروق ، ط ١ سنة ١٩٨١ مقالة «حقيقة الجمال ما هى ؟» ص ٢٤٩ .

(٢) د. زكي نجيب محمود : بذور وجذور ، دار الشروق ط ١ سنة ١٩٩٠ ، مقالة «من ذا يزيح الضباب» ص ١٤٣ - ١٤٤ .

(٣) قيم من التراث ، مقالة «سؤال عن الثقافة وجوابه» ص ٣٣٣ .

إلى أن الثقافة عنده أداة فعل وأداة تغيير لواقع الحياة « فثقافة الفرد أو ثقافة الشعب في مجموعه لم تخلق للزينة ، والزخرف والمباهاة والتفاخر ، وإنما خلقت لتكون أداة فعل على أرض الواقع وتحت سمائه » (١) .

وقد حرص الدكتور زكي على تطوير الثقافة بكل جوانبها ، لأن لها علاقة وثيقة بالحضارة ، وبينهما حركة جدلية لا تنقطع ، مع الحضارة تأتي ثقافة ، ومع الثقافة تأتي الحضارة ، فالعلاقة بينهما هي علاقة الجسد والروح التي تحل فيه الحضارة مجسدا ، والثقافة قيم وأذواق تسري في عروقها (٢) ، فالحضارة هي المنشآت والنظم ، والثقافة هي الجانب الوجداني والفكري اللذان يؤثران في تشكيل تلك المنشآت والنظم ، ثم يعود فيتأثر بها (٣) .

ومن هنا نلاحظ صعوبة أن يحصر الدكتور زكي مفهوم الثقافة في لفظة واحدة ، بل حاول أن يبين مفهومها وصلتها بالحضارة ، وقد يتضح هذا المفهوم بصورة أكبر عند الحديث عن عناصر الثقافة .

٢ - **عناصر الثقافة** : عناصر الثقافة كما يحددها الدكتور زكي ستة عناصر ، هي : علم وأدب وفن وفلسفة وأخلاق ودين ، لأن الحياة الثقافية عنده قوامها أن تتضمن «علما وأدبا وفنا وفلسفة ومجموعة من الأفكار التي تحمل في جوفها ضوابط هادية» (٤) ويقصد بها القيم الأخلاقية التي يرجع مصدرها الأساسي إلى الدين .

وهذه العناصر الستة يمكن أن تندمج في ثلاثة فقط ، هي العلم ويضم إليه الفلسفة ، والفن ويضم إليه الأدب ، والدين ويضم إليه الأخلاق ، أو قد يردها إلى مصدرين أساسيين ، هما العقل والوجدان ، فيرجع الأدب والفن والأخلاق إلى الوجدان ، ويرى أن الدين قد أغنانا في هذا المجال ، ويرد العلم والفلسفة إلى العقل .

---

(١) عربي بين ثقافتين ، مقالة «هذا الكاتب العربي» ص ٢٣ .

(٢) د. زكي نجيب محمود : في مفترق الطرق ، دار الشروق سنة ١٩٨٥ ، مقالة «أعجاز نخل خاوية» ص ٦٣ .

(٣) في تحديث الثقافة العربية ، مقالة «لمسة الواقع» ، ص ٩٤ - ٩٥ ، وأيضا علي أدهم : بين الفلسفة والأدب ، دار المعارف سنة ١٩٧٨ ص ١٠٢ .

(٤) عربي بين ثقافتين ، مقالة «من مواطن الضعف» ص ١٩٩ .

وعلى الرغم أن الدكتور زكى هنا يضع العلم ضمن عناصر الثقافة ، إلا أنه فى أحيان أخرى يخرجه عن الثقافة ، بدليل أن الثقافة عنده محلية ، والعلم عالمى ، الثقافة يمكن أن تنسب إلى شعب ، والعلم لا يمكن ، وفى هذا الحال يرى أن الذى يضاف إلى الثقافة ليس العلم بنظرياته ، بل العلم باتجاهاته فيقول : «وإذا نحن عددنا جوانب الثقافة ، فالأصوب ألا نذكر العلوم لأنها صنف قائم بذاته» (١) .

٣ - **الفن عنصر من عناصر الثقافة :** يضع الدكتور زكى الفن ضمن العناصر الهامة للثقافة ، وهو يضم فى داخله فروعا كثيرة من فنون وأداب ، وينقسم الفن إلى موسيقى وتصوير ونحت وعمارة ، وينقسم الأدب إلى شعر ونثر ورواية ومسرح ومقالة .

والإبداع الفنى والأدبى ، هو إبداع يقوم فيه الخيال بدور كبير ، ويتضح مادته من المضمون الخبرى (من خبرة المبدع) ، وهو مضمون ذاتى يختص بصاحبه ، شاركه فيه الآخرون أم لم يشاركوه (٢) ، ونواتج هذا الإبداع هو انعكاس للسمات الحياتية لكل شعب ، وهو أيضا عناصر مؤثرة فى تشكيل اتجاهاته ، ويعلق الدكتور زكى على هذا بقوله : إن الفن «وإن يكن فى مجموعه انعكاسا لأذواق الجماعات البشرية ، إلا أنه يعود فيصبح مؤثرا قويا فى تشكيل وجهات النظر عند الأفراد فى وقفاتهم الثقافية» (٣) .

وإذا كان الفن هو أحد العناصر المكونة للحياة الثقافية ، فهو أيضا المعبر عن أحد القيم الثلاثة العليا فى حياة الإنسان ، قيمة الجمال ، والقيم الثلاث هن أخوات ثلاث العلوم والفن ودنيا السلوك ، العلوم قانونها الحق ، والفنون قانونها الجمال ، ودنيا السلوك قانونها الخير ، وعلى رؤوسهن تقوم الحضارة كما يقوم المثلث على أضلاعه الثلاثة تلتقى الأضلاع عند الرؤوس (٤) . وتلتقى القيم الثلاثة لتكمل صورة الإنسان وصورة الحضارة .

---

(١) فى تحديث الثقافة العربية ، مقالة «هذه ثقافتنا من رجالها» ص ٣٢٠ - ٣٢١ .
(٢) عربى بين ثقافتين ، مقالة (فكر على فكر) ص ٣٠٩ .
(٣) قيم من التراث ، مقالة «سؤال عن الثقافة وجوابه» ، ص ٣٣٢ - ٣٣٣ .
(٤) مع الشعراء ، مقالة «طبيعة الشعر وصلتها بالأخلاق» ص ١٩٧ .

فالجمال هو أحد القيم الإنسانية العليا ، وله دور هام فى إكمال حياة الإنسان وتقدمه ، ويأتى الفن مجسداً لهذه القيمة ، ولا تقل قيمة الجمال عن القيم الأخرى فى المقدار أو الأهمية ، فإذا كانت لقيمة الحق مكانتها لأنها يبنى عليها العلم ، وللعلم دور هام فى تقدم الحضارة والحياة ، وكانت لقيمة الخير مكانتها أيضا ، لأنها تدار حولها الحياة الخلقية والسلوكية ، فللفن أيضا مكانته الهامة التى لا يمكن التقليل من شأنها ، لأن الحضارة لابد أن تضم عنصر الفن فلا حضارة بغير فن [١] .

فالعلم عامل من عوامل إيجاد الأمة ، والفن والأدب معبران عن وجود الأمة ، وركن هام من أركان الثقافة ، والشخصية القومية الصحيحة لابد أن تضم هذه العناصر جميعا العلم ، والفن ، والأخلاق .

٤ - **علاقة الفن بعناصر الثقافة :** تمثل الثقافة عند الدكتور زكى شبكة متصلة من المؤثرات المتشابكة ، فترتبط عناصر الثقافة بروابط تشابه بين بعضها ، كما يمتاز كل عنصر عن العنصر الآخر بأوجه اختلاف وتمايز ، فالأشباه والنظائر والفروق والاختلافات فكرة أساسية فى تحليل الدكتور زكى للثقافة وعناصرها ، فدائما يوجد ثمة أشباه وفروق ، ونظائر واختلافات ، ولكنها فى نفس الوقت تتكامل ، بحيث تكمل للإنسان احتياجاته الكاملة .

وهذا ما دفعه فى آخر كتبه إلى بيان حدود كل عنصر ، فيما تتشابه وفيما تختلف ، ورصد هذا تحت فصل بعنوان «المطبوعة الزرقاء» قال فيه «إن المطبوعة الزرقاء توضح لنا أقسام البيت الثقافى الذى نسكنه معا ، فقد تنفتح الأبصار على مواضع الخلط والخطأ حين ندمج ما ليس يندمج ، أو حين نباعد ما ليس من شأنه أن يتباعد» [٢] ، وهو ما حرص أن يبينه فى كافة كتبه ومقالاته التى تتحدث عن عناصر الثقافة .

ولنبدأ بملاحظة علاقة الفن بغيره من عناصر الثقافة ، لنرى جسور التلاقى وأسباب الاختلاف ...

---

(١) فى فلسفة النقد ، مقالة «رسالة الفنان» ص ٤٧ .

(٢) حصاد السنين «المطبوعة الزرقاء» ص ٢١٢ .

(أ) **الفن والدين**: للدين دور هام فى البناء الثقافى كله ، فمن أهم ما يؤديه أنه هو الذى يجىء للإنسان بكثير جداً من القيم التى فى حقيقة أمرها الجوهر من مضمون الفكرة ، وكثيرا ما تعرض الدكتور زكى لدور الدين فى إيجاد الحضارة التامة [١] .

ويشير الدكتور زكى إلى وجود علاقة تجمع بين الفن والدين ، هى أنهما يخاطبان الجانب الوجدانى من الإنسان أكثر من مخاطبة الجانب العقلى ، ذلك أن «الدين والفن كلاهما مما يتذوقه المتذوق ، فلا سبيل إلى معرفتهما حق المعرفة سوى أن يحياهما الإنسان حياة ينبض بها قلبه [٢] .

فكلاهما يخاطب قلب الإنسان ووجدانه فى محاولة لتهذيب غرائزه ، ومن هنا حرص الدكتور زكى أن يبين موقف الدين الإسلامى من الفن بوجه عام ، ومن التصوير بوجه خاص ، ويبين أن الدين لا يرفض الفن الذى يرقى من إحساس الإنسان ، بل ويرد على بعض الاتجاهات التى تورد كراهية الدين الإسلامى لبعض مجالات الفن ، ويبين حقيقة هذا الموقف [٣] .

هذا عن التلاقى ، أما عن الفروق ، فيحرص الدكتور زكى على بيان أوجه الاختلاف بين الفن والدين ، فالدين يهدف إلى تحقيق غاية أخلاقية ، فيرسم للإنسان مثل عليا ، ويطالبه بمحاولة تمثلها بقدر طاقته ، أما الفن فهو محايد يقدم الصور التعبيرية والتشكيلية بصرف النظر عن جمالها وقبحها ، لأنه «يصور لك العبقرى والأبله على حد سواء ، بل يصور الجمال والقبح ، الغنى والبؤس ، ويظهر فى كل هذه الصور قيمة فنية» [٤] ، وهذا ما ينقلنا إلى العنصر الثانى .

(ب) **الفن والأخلاق**: يتشابه الفن والأخلاق - عند الدكتور زكى - فى كونهما يعبران عن الجانب الوجدانى من الإنسان ، لكن بينهما خلاف كبير ، وقد أفاض مفكرنا فى توضيح هذه الفروق ، وأكد عليها فى كثير من كتاباته ، فرفض أن يتحول الفن

---

(١) د. منى أبو زيد : الفكر الدينى عند زكى نجيب محمود ، دار الهداية سنة ١٩٩٣ ص ٢٧٢ .

(٢) د. زكى نجيب محمود : الشرق الفنان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ٢ سنة ١٩٧٤ ص ١٤ .

(٣) لمعرفة هذا الرد انظر كتابنا «الفكر الدينى عند زكى نجيب محمود» ص ١٢٤ - ١٢٦ .

(٤) مع الشعراء ، مقالة «طبيعة الشعر وصلتها بالأخلاق» ص ١٩٧ .

إلى أداة وعظ ، فليس من مهمته «فى شتى قوالبه وأساليبه أن (يعظ) الناس ويبين لهم كيف ينبغى أن يسلكوا فى هذا الموقف أو ذاك» [1] .

فالفنون لم تخلق لخدمة الأخلاق ، إلا أن يجئ ذلك بطريق غير مباشر ولا مقصود ، فقد يكتب الشاعر قصيدة ما ، ثم يعقب هذا تغير فى سلوك الإنسان ، إلا أن هذا التغيير لا يأتى بطريقة حتمية ، لأن الشعر سيظل شعرا «بقيمته الفنية حتى لو لم يعقبه تغير فى السلوك ، فإذا قلنا إن الغاية الخلقية مدار البناء الفنى ، وجب أن نضيف إلى هذا القول بأن الشعر يبطل أن يكون شعراً إذا هو قدم لنا تلك الغاية الخلقية وعظا مباشرا» [2] .

إذن ليس بين الشعر والأخلاق علاقة مباشرة ، بل الصلة بينهما تأتى دائما عن طريق غير مباشر ، فإذا وجدت قصيدة من الشعر تعطيك القيم الأخلاقية فى صورة مباشرة كانت وعظا منبريا ، وخرجت من زمرة الشعر الجيد على الفور ، فالشاعر فى المقام الأول يكشف عن النفس الإنسانية ، سواء كانت خيرة أو شريرة ، ويستطيع أن يتعبد فى شعره ، ويستطيع فى الوقت نفسه أن يصف لنا الشيطان ، وهو فى كلتا الحالتين شاعر ، الشعر هو الأداة الفعالة فى الكشف عن النفوس البشرية كما هى ، لا كما ينبغى أن تكون .

وقد أخذ بهذا الاتجاه كثيرون من القدماء والمعاصرين ، فمن القدماء قال به بعض النقاد العرب ، أمثال ابن قتيبة وابن طباطبا ، عندما قرروا أن الشعر عار من الغايات النفعية ، وفصلوا بين الشعر والأهداف الخلقية والاجتماعية [3] .

وهو نفس ما ذهب إليه معاصرون كثيرون على رأسهم «جاريت» القائل بأن الجمال فى الفن ليس مرجعه إلى قيم معينة فكرية أو أدبية أو أخلاقية ، بل الجمال لا علاقة له بمعانى الفلسفة والأخلاق ، وبمقاييس الخير والشر .

---

(١) فى فلسفة النقد ، مقالة «من الناقد ؟» ص ٢٣٦ .

(٢) مع الشعراء ، مقالة «طبيعة الشعر وصلتها بالأخلاق» ص ١٨٨ .

(٣) د. عبد السلام عبد الحفيظ عبدالعال : نقد الشعر بين ابن قتيبة وابن طباطبا العلوى ، دار الفكر العربى سنة ١٩٧٨ ص ١٤٢ .

وهذا ما أكده كروتشه عندما قال : إن مصدر الفن الذات الإنسانية ، وهو مخالف لمصدر المعايير الأخلاقية ، فلئن كانت الإرادة قوام الإنسان الخير ، فليست قوام الإنسان الفنان ، ومتى كان الفن غير ناشئ عن الإرادة ، فهو فى حل كذلك عن كل تمييز أخلاقى [١] .

فالعمل الفنى عند كروتشه لا عبرة له بالطبيعة ، بل هو خلق مستقل عنها ولا جمال ولا قبح فى موضوع الفن ، فهو يصف الخير والشر ، ووصفه جميل فى كلتا الحالتين [٢] ... وهذا ما عبر عنه الدكتور زكى بقوله : إن «الأدب الرفيع محايد ، يلقى الضوء على جوانب الخير والشر معا ، فهو كالشمس تشرق على الأشياء بغير تمييز» [٣] ، وهذا على عكس ما ذهب إليه أرسطو عندما تحدث عن نظرية التطهير ، وهى نوع من الفائدة الأخلاقية والنفسية فى آن واحد [٤] ، ولذا فالفن عند أرسطو له وظيفة مباشرة .

هذه المباشرة هى ما يرفضه الدكتور زكى ، بل يرفض أن يحدد وظيفة الفن فى تحقيق أهداف أخلاقية بشكل مباشر ، لأن هذا يخرج الفن عن طبيعته ، ويتحول الفنان إلى واعظ على المنبر أو مصلح اجتماعى ، وهو ما عبر عنه قائلا : «إنى لا أريد للأديب أن يبلغنا رسالة فى الأخلاق أو فى أوضاع الحياة الاجتماعية تبليغا صريحا ، فهذا هو ما يفعله معظم أدبائنا ، وهو ما أنكره عليهم ، وهو بعينه ما يجعلهم قصار الأجل» [٥] .

فالفن يستطيع أن يصل إلى ما يصل إليه الداعى الأخلاقى أو المصلح الاجتماعى ، ولكن الطريقة مختلفة ، يسعى إليها المصلح بطريقة مباشرة ، ويصل إليها الفنان بطريقة غير مباشرة ، ويكون الفرق بين الداعية والفنان هو أن «الداعية يغرى الناس أن يأتوا الفضيلة ويتجنبوا الرذيلة ، أما الأديب الحق فيفتح أعيننا على منابع الفضيلة

---

(١) كروتشه : المجمل فى فلسفة الفن ص ٤٠ .

(٢) د. محمد غنيمى هلال : النقد الأدبى الحديث ص ٢٩٨ .

(٣) فى فلسفة النقد ، مقالة (الأدب فى عصر العلم والصناعة) ص ٧٤ .

(٤) انظر أرسطو طاليس : الشعر ص ٤٨ .

(٥) فى فلسفة النقد ، مقالة (ريادة الأدب) ص ٩٨ .

والرذيلة في أنفسنا ، وهو بفتحه لأعيننا يفعل خيرا ، لأن مجرد وعى الإنسان بما هو حق هو فى ذاته خير ، لا سيما إن نتج عن هذا الوعى تطوير لشخصيته ، وتعميق لإدراكه ، وتسديد لخطاه ، إنه لا ينادى بما ينبغى أن يكون إذ يكفيه أن يضع أمام أبصارنا ما قد لاحظه فى نفسه ، ونتائج تحليلاته للذات الإنسانية ، ثم يتركنا أحراراً ، فنتولى تربية أنفسنا على ضوء ما قد عرفناه » [١] .

بل يرى الدكتور زكى أن كل فن يمكن أن يخدم الناحية الأخلاقية بطريق غير مباشر، حتى ولو كان من الأدب المكشوف ، «فحتى الذين يكتبون أدبًا مكشوفًا عن الشئون الجنسية يريدون أن يضعوا تحت أعين الناس حقائق قد اغمضوا أعينهم عنها ، وعن خطرها وأهميتها » [٢] .

ولعل صيحة الدكتور زكى هذه كانت نتيجة لما قام به البعض فى ذلك الوقت وحتى الآن ، من محاولة مصادرة بعض الكلاسيكيات الأدبية ، مثل رواية « ألف ليلة وليلة» ، أو «أولاد حارتنا » ومنعهما من التداول بسبب احتوائهما على بعض العبارات الإيحائية ؛ ومازلنا نسمع صيحات هؤلاء المستنكرين ؛ الذين لم يفهموا وظيفة الفن ولا طبيعته ، وحكموا عليه بمنظور دينى أو أخلاقى ، ودعوا إلى الحجر على بعض الأعمال الفنية والأدبية ، لعدم ملائمتها مع الوظيفة الأخلاقية ، ونسوا أن القيمة الفنية لها ذاتية خاصة ومعايير مستقلة ، «فلا تفاوت فى القيمة الفنية بين تصوير الكريم وتصوير البخيل ، أو بين تصوير الشيطان وتصوير القديم (أى الله) ، المهم صدق التصوير ، وكما أنه لا وجه للاختيار علي أساس خلقى بين شخص وشخص عند التصوير الفنى ، كذلك لا وجه للاختيار بين خاطر وخاطر على هذا الأساس الخلقى» [٣] .

---

(١) المرجع السابق ، مقالة «الأدب فى عصر العالم والصناعة» ص ٧٤ - ٧٥ .

(٢) د. زكى نجيب محمود : الكوميديا الأرضية ، دار الشروق ، ط ٢ سنة ١٩٨٣ مقالة (ندوة الخميس) ص ١٧٢ - ١٧٣ .

(٣) د. زكى نجيب محمود : شروق من الغرب ، دار الشروق ، ط ٢ سنة ١٩٨٣ مقالة «ضع العقل فى غير موضعه» ص ٩٢ .

فهناك فرق بين المجالين ، الأخلاق تشد ما ينبغى أن يكون ، أما الشعر - والفنون بعامة - فلا يهمه ما ينبغى أن يكون ، بل يهتم بما هو كائن (١) .

ويمكن أن نجمل أوجه الخلاف الرئيسية بينهما ، فى أن الأخلاق تأمر والشعر يفسر ، الشعر يكشف الغطاء عما تلج به النفس البشرية من خير وشر فى صورة فردية تصلح أن تكون نموذجا تفسر به سائر الحالات ، أما الأخلاق فقد تنهانا عن الرذيلة وتحضنا على الفضيلة ، أما الشعر فيفتح أعيننا على منابع الرذيلة والفضيلة معا ، فإذا كان علمنا بهذه الينابيع يقوم سلوكنا من تلقاء نفسه بلا وعظ صريح ، كان ذلك هو الجانب الأخلاقى من الشعر ، أما الوعظ المباشر فهو ثقيل على النفس ، وهو خروج بالفن عن أن يكون فنا .

(جـ) **الفن والفلسفة** : يقارب الدكتور زكى بين الفكر والفلسفة ، حيث أن الفلسفة هى الدرجة العليا من التجريد الفكرى ، والفكر هو مجموعة معان ، لا هى من قبيل ما يبدعه الخيال فى الفن ، ولا هى من قبيل العلم الذى نهج بنا ءه الدقة والتعميم والتجريد ، ويقع عالم الفكر بين الأدب والعلم ، وهو يغذيهما معا بقيم تنضبط بها ، ومن أمثلة هذه المعانى الحرية والتعاون والصدق والحب والخير والسعادة والإيمان (٢) .

ويرتبط الفن مع الفلسفة والفكر بروابط ، ويفترق بأوجه اختلاف وتمايز ، فالفلسفة والشعر يتباينان أشد ما يكون التباين ، لكنهما يتقاربان حتى ليوشك الناظر إليهما أن يختلط الأمر عليه ، فيحسب الشعر فلسفة ، والفلسفة شعرا (٣) .

فقد يتشابهان فى أن أحدهما يكمل الآخر ويستفيد منه ، فالأديب يجسد فى ثنايا عمله فكرا ، والفكر قد يصاغ فى عبارة لها جمال الأدب وخصائصه ، فهما «يتقاربان حين تكون الفلسفة هى حكمة الحياة عند صاحبها ... يتقاربان حين يريد

---

(١) فى فلسفة النقد ، مقالة «الأدب فى عصر العلم والصناعة» ص ٨٣ .

(٢) عربى بين ثقافتين ، مقالة «فكر على فكر» ص ٣٠٩

(٣) مع الشعراء ، مقالة «فلسفة العقاد من شعره» ص ٥٢ وأيضا قصة عقل فصل «عقل ووجدان معا» ص ١٨٦ .

الفيلسوف أن يسوق الفكر مكسواً بثوب الجمال ، أو حين يريد الشاعر أن يصوغ الجمال منطويا على الحق» [(١)] .

وكان أسلوب الدكتور زكى نفسه ممثلا لهذا التقارب بين الفلسفة والفن فكان يعبر عن أصعب الأفكار الفلسفية بقلم الأديب ، وفى عبارات لها أسلوب جمالى ، كما تناول موضوعات الفن والأدب تناول المفكر والفيلسوف ، وهو ما ذكره عن نفسه بقوله : إن «الفلسفة حرفته والفن هوايته» [(٢)] .

ولعل اهتمامه بالمقالة الأدبية باعتبارها فرعا من فروع الفن ، وتفوقه فيها ، واتخاذها وسيلة للتعبير عن آرائه الفلسفية هو أحد التطبيقات العملية لوجود علاقة بين الفلسفة والفن عنده ، ولعل إعجابه أيضا بشعر العقاد راجع لهذا الارتباط بين الفكر والفن ، حيث وصف شعر العقاد بأنه شعر الفكر أو الشعر الفلسفى [(٣)] .

وقد يتشابه الفكر مع الفن فى أنهما يلتقيان عند جذر واحد ، هو الرؤية العميقة النافذة لهذا الكون ، سواء كانت وسيلة هذه الرؤية هى الوجدان (الفن) أو العقل (الفلسفة) ، وهذه الرؤية هى ما يعبر عنها بروح العصر ، ونجدها متمثلة فى اللوحة أو التمثال أو القصيدة أو اللحن فى عصر ما ، وأيضا فى فلسفة هذا العصر وفكره .

وقد يتشابه الفن مع الفكر فى أن كلاهما يجعل من مشكلات الحياة موضوعا له ، يوجه إليه نشاطه ، تجسيدا ، أو تقويما ، أو تغييرا ، ولكن ليس المقصود بالمشكلات مشكلات الحياة المباشرة ، لأن ذلك الأمر يتركه الدكتور زكى للصحافة ، أو لأصحاب التخصصات العلمية ، أما الفكر والفن فهما يجعلان موضوع حديثهما الحياة كما هى فى جوهرها ، دون الوقوف عند الظواهر .

---

(١) مع الشعراء ، مقالة (فلسفة العقاد من شعره) ص ٥٣ وأيضا قصة عقل ، فصل (عقل ووجدان) ص ١٨٦ .

(٢) فلسفة النقد ، المقدمة ص (ح) ، وأيضا مقالة فلسفة الفن عند د. زكى ، بقلم د. أحمد عبدالحى يوسف ، ضمن الكتاب التذكارى - الكويت ص ١٨٧ .

(٣) د. محمد مندور : النقد والنقاد المعاصرون - مكتبة نهضة مصر ص ٧٩ .

وعلى الرغم من أوجه التشابه هذه ، إلا أن الفن والفلسفة يختلفان فى جوانب أخرى ، فهما يختلفان فى طريقة تناول المشكلات ، إذا أن لكل منهما رؤيته الخاصة ، فالآدب تجسيد لما يجرده الفكر ، والفكر تجريد لما يجسده الأدب ، فهما يتباعد ان حين تدور الفلسفة فى تجريد مفرغ عار ، ويتباعد ان أيضا حين تريد الفلسفة أن تقول الحق خالصا لاجمال فيه ، ويريد الشعر أن يصوغ الجمال خالصا لا حق فيه[١] .

هذا عن أسلوب العرض ، أما من ناحية المنهج فهما يختلفان أيضا ، فالأدب يعالج المشكلات بطرائقه الرامزة الخفية ، والفكر يعالجها بالتحليل والتعليل اللذين من شأنهما أن يطيرا على أرض الواقع المباشر إلى سماء التجريد[٢] .

كما يختلفان فى صورة الصدق التى يبحثان عنها ، فالأديب يبحث عن قيمة الجمال في علمه ، والصدق عنده هو «أن يجيد تصوير أشخاصه فى تفاعلهم حتى ولو لم يلتزم به ، بل لا ينبغى أن يلتزم تفصيلات الواقع كما وقع ، أما الفكر ، فصورة الحق عنده هى دقة التحليل والتعليل الذى يستطيع بهما أن يجاوز حدود الواقع إلى حيث المبادىء الكامنة ، انتقال من المشكلة الجزئية ... إلى حيث النتائج القريبة والبعيدة ، التى عساها أن تترتب على تلك المشكلة»[٣] .

(د) **الفن والعلم** : يقسم الدكتور زكى العلوم إلى ثلاث مجموعات ، لكل منها موضوعها الخاص ، المجموعة الأولى هى العلوم الرياضية ، وموضوعها الخاص هو جانب (الكم) ، والمجموعة الثانية العلوم الطبيعية وموضوعها الخاص هو (ظواهر) الكون على اختلافها ، أما المجموعة الثالثة فهى العلوم الإنسانية ، وموضوعها الخاص هو (الإنسان) فرداً ومجتمعا[٤] . والمعرفة العلمية يتعلق مضمونها بالأشياء الخارجية كما هى واقعة تراها أبصار المشاهدين على السواء[٥] .

وإذا كان للفن علاقات تشابه واختلاف مع عناصر الثقافة السابقة ، إلا أنه مع عنصر العلم فهو على خلاف بيِّن وواضح ، ويحصر الدكتور زكى هذه الاختلافات بأنها اختلاف فى أداة المعرفة ، والمنهج ، واللغة المستخدمة ، ومعيار الصدق ، والغاية المنشودة ، ولنبدأ فى العمل لنرى مقارنة هذه العناصر مع بعضها البعض .

(١) مع الشعراء ، مقالة «فلسفة العقاد من شعره» ص ٥٢ - ٥٣

(٢) د. زكى نجيب : وجهة نظر ، مكتبة الإنجلو المصرية ، سنة ١٩١٧ ، مقالة «رجل الفكر ومشكلات الحياة» ص ١٦٠ - ١٦١

(٣) المرجع السابق ص ١٦٧ - ١٦٨

(٤) حصاد السنين ، مقالة «المطبوعة الزرقاء» ص ٢١٥

(٥) عربى بين ثقافتين ، مقالة «فكر على فكر» ص ٣٠٩

(أ) **أداة المعرفة :** تختلف بين العلم والفن ، العلم يعتمد على العقل ، وهو واحد في البشر لايختلفون في شئ يصلون إليه بالعقل، أما الفن، فيعتمد على الوجدان، وهو متعدد ، وبالتالي ما يصل إليه الفنان بالقلب ووالوجدان قد لا يكون فيه اتفاق بل اختلاف ، ومن هنا فإن سبيل العلم وسبيل الأدب مختلفان ولن يتطور هذا إلى ذلك[1] .

وقد اختلف الفنان عن العالم في وجهة نظر كل منهما إلى مجال بحثه ، لاختلاف وسيلة المعرفة بينهما ، فالفنان ينظر إلى العالم من الداخل ، والعالم ينظر إليه من الخارج ، الفنان يمس الكائنات بروحه لأنه ينشدها في ذاتها ، بعكس العالم الذي يقيم بينه وبين الكائنات حاجزا من قوانينه ونظرياته ، فالجزئية الواحدة تهم العلم من حيث هي مثل يوضح القانون ، أما النظرة الفنية فتختلف ، الفن يبحث عن الجمال ، والعلم يبحث عن المنفعة ، فالشئ عندما يعرض لمنفعة يتحتم أن تبين الأغراض التي من شأنه أن يحققها ، بينما لاتحتاج إلى شئ من ذلك إذا عرضناه لمجرد جماله ، بل يكفي أنه جميل .

(ب) **اختلاف المنهج :** يختلف المنهج في العلم عنه في الفن لاختلاف وسيلة المعرفة في كل منهما ، فالفنان ينظر إلى الوجود الخارجي نظرة ذاتية مباشرة تتم على خطوة واحدة ، هي نظرة ذاتية داخلية ، نظرة لاتحتاج إلى تعليل ، فالنظرة الجمالية عنده تكون هي المبدأ والمنتهى ، وهي نظرة من شأنها أن توحد العالم ، هي نظرة العيان المباشر الذي يلمح في حدوسه الحسية علاقات تربط أطرافها ، ونسقا ينظم أجزاءها ، أما العلم فينظر إلى موضوعه على خطوتين ، الأولى انطباع حسي ينطبع انطباعا مباشراً على الحواس ، والثانية يستخلص من معطياته الحسية نظريات وقوانين يصور بها مجرى الظواهر والأحداث ، فهي نظرة من خارج تتطلب التعليل ، أما نظرة الفن فتختلف ، فليس عمل الفنان أن ينقل الحوادث الواقعة بذاتها ، بل عمله أن يلتقط الصورة من حوادث الواقع ، ثم يصب فيها ماشاء من مادة[2] .

(جـ) **اختلاف اللغة :** يختلف الفن عن العلم في اللغة المستخدمة ، فالعبارة العلمية من طراز يختلف تماما عن العبارة الأدبية ، فالمثل الأعلى في دنيا العلوم هو أن يجئ المصطلح العلمي محدد المعنى ، تحديداً لا لبس فيه ولا غموض ولا ترادف

---

(١) فشورولباب ، مقالة « الأدب العلمي » ص ٩٢

(٢) مع الشعراء ، مقالة «الشعر لاينبئ» ص ١٧٢

ولا إيحاء ، ولا شئ من شأنه أن يجعل المصطلح العلمى دالا على أكثر من مدلول ، فالمثل الأعلى فى العلم يرفض ازدواجية المعنى للمصطلح الواحد أو العبارة الواحدة ، وهذا على خلاف ماهو مستخدم فى اللغة الأدبية ، حيث أن المثل الأعلى فى لغة الشعر - على سبيل المثال - هو أن توحى اللفظة الواحدة أو العبارة الواحدة ، بألف معنى ومعنى ، «وكلما كانت اللغة التى استخدمها الشاعر فى شعره قابلة لتعدد الإيحاءات، وكثرة التأويلات كان ذلك أدل على موهبته»[1] .

ومن هنا حرص الدكتور زكى إلا يدخل مجال العلم لفظا ينبأ بالشعر ، فإذا كان مجال المعرفة هو مجال العلم فلا يجوز للشعور أن يتسلل إلى سياق الحديث بألفاظه ، أما إذا كان المجال مجال أدب وفن «فأختر ما تشأ من لفظ ، ما دام تثير فى سامعك المشاعر التى تريد أن تثيرها »[2] .

فهناك فرق شاسع بين طبيعة المصطلح العلمى وطبيعة اللغة الأدبية ، فالعلم كمى والشعر كيفى ، والعدسة التى يمر من خلالها معرفة كل منهما تختلف ، فالعدسة التى يقدمها العلم لترى خلالها ، قوامها صياغة رياضية ، فيها «كم» وليس فيها «كيف»، وأما عدسة الشعر فصياغة تسوق لك تفصيلات حالة بعينها ، فيها «كيف» وليس فيها «كم»[3] .

وأمتاز المدلول العلمى عند القارئ بأنه معنى واحد لا اختلاف فيه ، على حين أن المدلول الفنى يختلف بحسب قرائه ، ومن هنا اختلف موضع المباهاة بين العلم والفن ، «فموضع المباهاة عند العلم أن كل قارئ له ، مهما كان مكانه أو زمانه ، فهو ككل قارئ آخر من حيث المدلول الذى يشير إليه الرمز العلمى ، أما موضع المباهاة عند الشعر ، فهو أن يفهمه كل قارئ على نحو يختلف به عن سائر قرائه»[4] .

---

(١) قيم من التراث ، مقالة «كلمات تحت كلمات» ص ٢٠٢ - ٢٠٣

(٢) د . زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفية دار الشرق ط ٣ سنة ١٩٨٢ مقالة (هذه الكلمات وسحرها) ص ١١٦

(٣) مع الشعراء : مقالة «لمن يغنى الشاعر ألنفسه أم لغيره ؟» ص ١٣٨

(٤) قيم من التراث ، مقالة «كلمات تحت كلمات» ص ٢٠٣

(د) اختلاف معيار الصدق : وكما اختلف الفن عن العلم فى الآداة والمنهج واللغة، فهو أيضا يختلف فى معيار الصدق الذى يبحث عنه ويتصوره ، فالصدق فى العلم مداره الخارج ، أما الصدق فى الفن فمداره الداخل ، ويبلور كل منهما صور الصدق فى معايير مختلفة، فصدق النظرية العلمية علاقة بينها وبين أحداث العالم الخارجى ، وصدق القطعة الفنية علاقة بينها وبين اصداء العالم الداخلى(١) ، الصدق فى العلم قد يكون بين رموز ورموز فى العلوم الرياضيـة ، أو بين رموز وواقع فى العلوم الطبيعية ، أما فى الفن والأدب فهو تطابق بين مضمون باطنى فى ذات الإنسان، وسلوك يسلك أو قول يقال(٢) .

وهذا ما دلل عليه الدكتور زكى فى موضع آخر قائلا : «إن الصدق فى الأدب يمكن قياسه بدقة الموازنة بين ما أبدعه الخيال من جهة ، وما هو واقع فى حياة الإنسان من جهة أخرى ، الصدق فى دنيا العلم واضح المعيار ، فإذا كان فى مجال علوم الرياضة كان صدق الحقيقة الرياضية مرهونا بصحة استدلالها من سوابقها ، وإذا كان المجال مجال العلوم الطبيعية كان الصدق مرهونا بانطباق النتيجة العلمية على واقع الأشياء التى تقع فى مجالها »(٣) .

وبالتالى إذا تحقق صدق النظرية العلمية استحال اثبات نقيضها ، أما القطعة الفنية فصدقها يحتمل التناقض ، بل ليس فيه ما يخضع لمبدأ التناقض أو عدمه ، ولايكون من حق المتلقى للناتج الأدبى أن يطالب صاحبها بإقامة البرهان على أن ما قد أورده فى كلامه صحيح بالنسبة إلى واقع الأشياء(٤) إن الحق عند الأديب هو أن يجيد تصوير أشخاصه فى تفاعلهم حتى ولو لم يلتزم ، بل لاينبغى له أن يلتزم تفصيلات الواقع كما وقع(٥) .

---

(١) من زاوية فلسفية ، مقالة (هذه الكلمات وسحرها) ص ١١٣

(٢) حصاد السنين ، مقالة (مطالع النور) ص ١٩٤

(٣) عربى بين ثقافتين ، مقالة (من مواطن الضعف) ص ٢٠٤

(٤) حصاد السنين ، مقالة (المطبوعة الزرقاء) ص ٢٢٩ ،وأيضا عربى بين ثقافتين ، مقالة «من مواطن الضعف» ص ٢٠٤

(٣) وجهة نظر ، فصل (رجل الفكر ومشكلات الحياة) ص ١٤٧

ولكن العلم والأدب يعودان ليتفقا ، فكلا هما يبحث عن الحق ، حقيقة الأشياء والكائنات ، غاية ما هناك أن الفنان أو الأديب يبحث عن حقيقة الكائن الفرد الواحد على اعتبار أنه يرمز إلى جنسه ، على حين أن العالم يبحث عن هذه الحقيقة نفسها ، ولكن لا فى الفرد الواحد، وإنما فى الصيغة الرياضية التى تجمع الكل، وهذا ما ينقلنا إلى بحث اختلافهم فى الغاية المنشودة من سعى كل منهما .

(هـ) **اختلاف الغاية** : إذا نظرنا باجمال إلى الغاية عند كل من العلم والفن ، سنجد أن بينهما اختلافا شاسعا فى الغاية ، ذلك أن العلم تعميم ، والفن تخصيص ، العلم تجميع والفن تفريد، العلم يلاحظ الاشباه والنظائر ليستخلص منها أوجه الشبه ، ليصوغها فى قانون واحد ينظمها ، والفن يلاحظ جزئية واحدة يقف عندها ويحلل خصائصها ، العلم يحاول أن يتلمس من الظواهر الكثيرة فى الحوادث قوانينه ويضعها فى صياغة دقيقة ، أما الأديب أو الفنان فلا يلتمس اتفاقا فى اطراد الحوادث ، بل تستوقفه حادثة واحدة ، أو حالة واحدة يحاول أن يجسدها .

ومن هنا اختلفت غاية العلم عن الفن ، وتمثل هذا الاختلاف فى ملمحين رئيسين هما :

التعميم والتخصيص:

إن النظرة العلمية من شأنها أن تسقط النواحى التى تختلف فيها المفردات ، وتبقى على النواحى التى تشترك فيها مفردات النوع الواحد ، أما الأديب أو الفنان فهو يسقط جانب الاشتراك ليبرز جانب التفرد والتميز ، فالعلم ينشد القوانين العامة للظاهرة التى يبحثها ، ليستخرج القاعدة العامة المشتركة بين أفراد النوع المعين ، أما الأدب فهو ضد ذلك تماما ، فهو يبحث عن الفردية ، وهكذا نرى الأدب على عكس العلم يسقط من حسابه ما هو مشترك وعام بين أفراد النوع ، ليستبقى الحوادث التى تجعل الفرد فردا فريدا[1] العلم (يعمم) القول فيما يبحث فيه ، وأما الأدب فهو يبرز (التفرد) الذى ينفرد به الشخص أو الموقف[2] .

(١) عربى بين ثقافتين ، مقالة من (مواطن الضعف) ص ٢٠٠ ، ونفس الفكرة موجودة فى شروق من الغرب ، مقالة (بين الأدب ونقده) ص ٢٧٩ وأيضا حصاد السنين ، مقالة (المطبوعة الزرقاء) ص ٢٢٨

(٢) فى تحديث الثقافة العربية ، مقالة (ناقد الفكر وناقد الأدب) ص ١٩٦ ، ١٩٧

التجريد والتجسيد :

وهى خاصية أخرى تفرق بين العلم والفن فى الغاية ، فالعلم فى بحثه عن الفكرة أو القانون يقوم بتجريد الجزئيات ليصل إلى القانون أو المبدأ المحرك ، أما الفن ، فعلى العكس من ذلك لا يبحث عن المبدأ الكامن وراء الجزئيات ، وإنما يختار صورة من هذه الجزئيات تجمع بين أكثر الملامح المميزة للنوع ، ويجسدها فى صورة حسية فنية ، فالعلم يلجأ فى التعبير عن نفسه بالتجريد ، أما الفن فيلجأ إلى التجسيد .

ومن هنا أختلفت نظرتهما ، العلم ينظر إلى الإنسان ، وكأنه ظاهرة من ظواهر الطبيعة ، والأدب على العكس من ذلك تماما يؤنس الطبيعة ، فالعلم يطبعن الأحياء ليجعلها عنده طبيعة من الطبيعة ، على حين أن الأدب ، والشعر خاصة ، يؤنس الطبيعة حتى لكأن كل ما فيها أنس يخاطبهم ويخاطبونه[١] ، فالعلم يبحث عن الحقيقة فى تعميمها وتجريدها ، والأدب يبحث عن اللحظات المشخصة المجسدة المتعينة المتميزة المتفردة[٢] .

فالفن فى معناه الدقيق ، هو احتجاز للحظة من لحظات الزمان ، وتثبيت لفرد من أفراد الكائنات ، بشرط أن تجئ هذه اللحظة ، أو هذا الفرد بخصائصه المميزة التى تجعله فريدا بين الأحياء جميعا ، لا تكرار له مهما امتد الزمان ، واتسع المكان ، وتعددت الكائنات[٣] .

وتقاس أصالة الفن وأصالة الفنان بمقدار ما يستطيع أن يحصره فى لحظة جزئية فردة ، وهى وإن كانت جزئية فهى تصلح أن تكون عامة وكلية ، وبالتالى خالدة ، هذه اللحظة هى ما أسماها الدكتور زكى باسم (اللحظة المسحورة) ، وعرفها بأنها هى تلك التى «يلتقطها الفنان من مجرى الزمن ، فيخطها على الورق لفظا ورسما ، أو يثبتها على الحجر نحتا ونقشا »[٤] .

وللفنان حريته فى اختيار اللحظة التى يجسدها ، وبقدر ما ينجح فى الاختيار ، بقدر ما تقاس جودته الفنية، فالاختيار الموفق هو «سر الجودة الفنية فى الصورة الأدبية،

(١) د . زكى نجيب : عن الحرية أتحدث ، دار الشروق سنة ١٩٨٦ ، مقالة «فكرة الأدب وأدب الفكرة» ص ١٥٥ ، ١٥٦

(٢) المرجع السابق ص ١٥٧ وأيضا تحديث الثقافة العربية ، مقالة ، (إذا جهالهم سادوا) ص ١٨١

(٣) قشور ولباب ، مقالة «اللحظة المسحورة» ص ٨٦

(٤) المرجع السابق ، ص ٧٩

وهو حسن اختيار التفصيلات التي يجريها الأديب ، كلا ما أو سلوكا بحيث يتكون له فى النهاية شخص متكامل فريد »[١] .

ثالثا : دور الفن في الحياة الثقافية :

وكما يقال فى الفلسفة أن أى مجال من مجالات المعرفة له طرفان ، موضوع المعرفة وذات عارفة ، وقد عرضنا لمفهوم الدكتور زكى لموضوع الفن ، وعلاقته بعناصر الثقافة ، وعند انتقالنا إلى دور الفن فى الحياة الثقافية لابد أن نتعرف على هذا الدور على يد الفنان ، الذى يقع على عاتقه القيام بدور الفن وتحقيقه ، وقبل أن نعرض لهذا الدور لابد أن نتعرف عما هو المقصود بالفنان :

تعريف الفنان : الفنان عند الدكتور زكى هو المبدع فى مجال الشعر والرواية والمسرحية والمقالة الأدبية[٢] ومختلف الصور الفنية من تصوير ونحت وتشكيل وموسيقى وغناء وغيرها .

وهناك عدة تعريفات[٣] تطلق على الفنان منها أنه كل من يزاول صنعة مميزة عن غيرها ، أو هو من يزاول فنا من الفنون تشكيلية أو تعبيرية ، أو أدبية بحذق ومهارة ، أو هو من يتخصص فى مزاولة فن من الفنون الجميلة ، كالنحت أو التصوير مثلا ، أو يطلق هذا اللقب على من يتثبت بالأهواء العاطفية ، ويتجنب مقتضيات الحياة العملية .

أما الدكتور زكى فيقدم تعريفا آخر متنوعا ، فيقول إنه «إنسان مختلف عن سائر مجتمعه له معاييره التى تخالف المألوف ، وله قيمة الخاصة فى تقدير الأشياء وكأنه يعيش فى عالم غير عالمهم ، لا يستقر على حالة واحدة ، بل له فى كل يوم صورة جديدة ، وعنده تلتقى المتناقضات»[٤] .

فالفنان هو أحد أفراد مجتمعه ، ولكنه ليس فردا عاديا ، من سواد الشعب ، بل هو فرد ذو طبيعة خاصة متحررة من القيود ، ذو رؤية مستقبلية يحاول أن يدفع أمته إليها ، ذو روح وأحاسيس منطلقة لا تتقيد بحدود المكان ولا الزمان ، بل يرغب أن يضم البشرية كلها فى حزمة واحدة ، ليكون تذوقها مشترك .

(١) المرجع السابق ، مقالة «الأدب العلمى» ص ٩١ - ٩٢

(٢) فى تحديث الثقافة العربية ، مقالة (ناقد الفكر وناقد الأدب) ص ٢٠٠

(٣) د . مجدى وهبه: معجم المصطلحات العربية فى اللغة والأدب ص ١٥٦ مادة (الفنان).

(٤) فى فلسفة النقد ، مقالة (رسالة الفنان) ص ٤١

ويستحيل على أى فنان أصيل أن يخضع لأى قانون غير ما يشرعه لنفسه من نظام ، فالفنان العظيم هو أولا وقبل كل شئ إنسان ذو خيال قوى ، يحطم قيود الزمان والمكان ، فلا هو يرتبط بعصره ، ولا هو يتقيد بتقاليد بلده وقومه ، فإذا تخيل الفنان طريقة للعيش وفق خياله ولم يعشها كان فنانا ناقص التكوين أو ضعيف العقيدة[١] .

والفنان - بهذا التصوير - عند الدكتور زكى له دور محلى خاص بمجتمعه ودور إنسانى يخص البشرية أجمعها ، ويمكننا تحديد هذا الدور فى عدة وظائف هى التغيير والتنوير والتوحيد والاتصال ، ونعرض الآن لحدود كل وظيفة من هذه الوظائف .

١ - التغيير :

يجعل الدكتور زكى التغيير كأول وظائف الفن والفنان فى المجتمع ، فالفنان هو إنسان ثورى ، رأى أن الخلل قد أصاب جانبا من جوانب الحياة فى مجتمعه ، فجاء بثورته وبإداته ومادته ليغيير هذا النقص ، ويطالب بالإصلاح ، ومن هنا كان الكاتب الأديب . بطبعه أميل إلى الثورة على قومه ، وأشد رغبة من بقية الناس فى تغيير الأوضاع والقيم[٢] .

ويضرب الدكتور زكى أمثلة لهؤلاء الفنانين الذين كانوا ثورة على أوضاع مجتمعاتهم ، من الشعراء ، كالشابى فى تونس ، والتيجانى فى السودان ، والهمشرى فى مصر ، فهؤلاء كانوا مبشرين بالثورة فى شعرهم[٣] .

فالفنان هو الذى يسن للناس الخلال ، ويرسم أمامهم الطريق[٤] وهم يحسون قبل سواهم ضرورتها لمجتمعاتهم ، فيتحدثون بها شعرا أو يرسمونها فى قصصهم ، فهم من

(١) د . زكى نجيب محمود : أيام فى أمريكا ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة سنة ١٩٥٥ ص ١٨٤

(٢) قشور ولباب ، مقالة (صفقة المغبون) ص ١٣١

(٣) مع الشعراء ، مقالة «الشعراء الشبان فى الجيل الماضى» ص ٥ - ١٠

(٤) فى فلسفة النقد ، مقالة «ريادة الأدب» ص ٩٦

«يخلقون للناس معايير سلوكهم ، وليس العلماء ولا الساسة ، إذا أن هذه المعايير ليست من شأن الساسة الذين يتفرغون لسياسة أمور الواقع ، وفض مشكلاته ، ولكن الفنانين وحدهم هم الذى يصنعون هذه المعايير»[1] .

ولكن وضع هذه المعايير السلوكية الجديدة لا يأتى بطريقة مباشرة ، وإلا تحول الفن إلى أداة للوعظ الاخلاقى ، والإصلاح الاجتماعى - وهو ماسبق أن عرضنا رفض الدكتور زكى له - بل يأتى التغيير بطريقة غير مباشرة عندما «يقوم الفنان بفتح أبصارنا على حقائق العالم»[2] عن طريق إنارة المكامن النفسية للإنسان فيغير سلوكه ويتخذ وجهة نظر جديدة .

ويؤكد الدكتور زكى هذه الفكرة من خلال تعليقه على أحد نصوص الفارابى ، مبينا أن الصورة الخيالية المستثارة فى الشعر ، لا تعد هدفا بحد ذاتها ، بقدر ما يتعلق الهدف بالصور الواقعية الى تعرض لنا فى حياتنا الواقعية ، لأن الشاعر عندما يستخدم صوراً خيالية لا تمس العالم الخارجى مسا مباشرا ، تدفع بالسامع إلى أن يخرج من مكنون نفسه صورة جديدة ، تصلح أن تكون أساسا للوقفة السلوكية ، فكأن الصور الخيالية هى أدوات دافعة لاتخاذ الإنسان لهذه الصور وتمثلها ، إذا لابد من بناء الصورة الخيالية أولا .. ثم يترك الأمر لما توحيه الصورة المرسومة لمن يطالعها ، فإذا ما كانت محببة إلى نفسه بحيث تقمصها وسلك على هداها ، كان الشعر بهذا قد حقق الغاية الخلقية دون أن يجعلها هدفا مباشرا ، وكذلك قل فى صورة منفرة كريهة ... فيعافها فيكف عن مزج نفسه بها[3] .

---

(١) المرجع السابق ص ٩٦ - ٩٧
(٢) مع الشعراء ، مقالة (نظرية الشعر عند الفارابى) ص ٢٣١
(٣) المرجع السابق ص ٢٣٦

فعناصر الثقافة - بما فيها الفن - ليست ترفا من الترف ، وإنما هي أداة للعيش ، أداة تفعل فعلها لوصول الناس إلى مايبتغون أن يصلوا إليه ، «إن الثقافة بمعناها المبدع من فن وأدب وفكر ليست ترفا ... بل الثقافة أداة فعل وأداة توجيه وتحريك»[1] . فالفن يشبه القائد العسكري في ميدان القتال ، والسياسي في مجال السياسة ، لأنه هو القائد في ميدان الحياة الاجتماعية ، الذي يقود الشعب نحو قيمه المنشودة .

وقد وضع الدكتور زكي خلاصة هذا الدور في مقالة له بعنوان (ريادة الأدب) لخص فيها حدود هذا الدور بقوله : إن الأدب «إذا أراد لنفسه مكان الريادة والقيادة في حياة كهذه ، اتجهت دعوته إلى ضرورات الغد قيمه ومعاييره[2] أي نادى بالتغيير والتقدم والسير بمجتمعه نحو المستقبل .

٢ - التنوير :

يعرف الدكتور زكي التنوير بأن معناه هو الانتقال من جهل إلى معرفة ، والإنسان الجاهل بمثابة من لفه ظلام ، فحجب عنه حقائق الأشياء ، حتى إذا ما إزاح عن نفسه ذلك الحاجز ، وخرج من ظلمة إلى نور استطاع أن يرى مالم يكن قد رأه وهو خلف الحجاب[3] ، وفي موضع أخر يعرف التنوير بأنه «السعي وراء مزيد من المعرفة بطبائع الأشياء وحقائق المعاني .. ولب التنوير مزيد على مزيد من معرفة صحيحة واضحة»[4] .

يبني الدكتور زكي على وظيفة التغيير ، وظيفة التنوير ، فليس من مهام الفنان أن يقوم بالتغيير الفعلي ، كأصحاب الثورات أو الانقلابات ، بل يكفيه في التغيير ، أن يلقي الضوء على الخلل الموجود فيبين فساد الواقع ويكشف عن عيوبه ويدفع أمته بقادتها إلى محاولة التغيير .

---

(١) حصاد السنين ، مقالة (إرادة التغيير) ص ٣٨٤ وأيضا في تحديث الثقافة العربية مقالة (ثقافة التغيير) ص ٦٩ - ٧٠

(٢) في فلسفة النقد ، مقالة (ريادة الأدب) ص ٩٧

(٣) د . زكي نجيب محمود : محاضرة بعنوان (دورنا في ثقافة العصر) ضمن كتاب (قضايا ثقافية) قطر سنة ١٩٨٧ ، ١٩٨٨ ، ص ٢٧

(٤) حصاد السنين ، مقالة بعنوان (منهج جديد) ص ٥٩

ويصف الفنان فى هذا بأنه «يهدى ولا يهتدى ، ينير الطريق لغيره ولا يستنير»[1] ويعطى أمثلة لهؤلاء الكتاب المستنيرين الذين كان لهم تأثير فى تغيير واقع أمتنا بالطهطاوى ، والأفغانى ، ومحمد عبده ، والكواكبى ، وقاسم أمين ، ولطفى السيد ، ويرى أن الصفة المشتركة بين هؤلاء جميعا هى أنهم حملوا المصباح الهادى ، ولم يرضوا لأنفسهم أن يجيئوا ترديداً لشئ أريد لهم أن يرددوه[2] .

والتنوير هو نوع من النقد ، والفنان مواطن ناقد لأوضاع مجتمعه ، والأدب هو نقد للحياة بكل جوانبها ، تمحيصا ومراجعة وتعديلا وتقويما .. والكاتب الأديب مصباح يضئ معالم الطريق ، وقد تكون هداية المصباح كشفا لما هو جديد ، أو تحليلا للقديم ، من شأنه أن يعرى الأسس المخبوءة لتنكشف فيها مواضع التعفن والتآكل[3] .

هذا النقد هو إضاءة لجنبات الحياة الثقافية ، إضاءة لنرى ما هو فاسد لنرفضه ، وما هو صالح لنضمه ، والأديب ، والفنان ، هو الذى يخلق الجو الفكرى ، وله دور كبير فى التنوير ، أولاً بعمله ذاته ، وثانياً بتأثيره على الطبقة المستنيرة ، ودور الأديب التنويرى ينحصر فى الطبقة المستنيرة وحدها ، ومن هذه الطبقة ينتقل الأثر إلى من دونهم[4] .

فالفن يقوم بدوره التنويرى عندما يكون مرآة ومصباحا فى آن واحد ، فبعض أوجه الفن تعرض على الناس صورتهم كما هى ليتبينوا أين فيها القبح وأين الجمال ، وينهض بعضها الآخر نحو إلقاء الأضواء الكاشفة على طريقة الحياة القويمة العليمة المريدة المستبشرة ، ليعرف الناس إلى أية غاية يقصدون[5] .

---

(١) فى فلسفة النقد ، مقالة (ريادة الأدب) ص ٩٥

(٢) المرجع السابق ، مقالة (الكاتب الأديب والكاتب الصدى) ص ١٣٤

(٣) المرجع السابق ص ١٣٣

(٤) الكوميديا الأرضية مقالة «ندوة الخميس» ص ١٧٠ ، ص ١٧١ ، ولا يوقف الدكتور زكى الطبقة المستنيرة على خريجى الجامعات فقط ، بل هى ترتبط بدور أكثر من ارتباطها بدرجة علمية .

(٥) فى تحديث الثقافة العربية ، مقالة (الكتيبة الخرساء) ص ٣٤١

٣ - التوحيد :

والتوحيد هو الوظيفة الثالثة للفن كما نراها عند الدكتور زكى ، والتوحيد يعنى نوعا من الالتئام والتجانس والتوافق ، وهو يستخدمه فى هذا المجال بمفهومين الأول : توحيد المجتمع ، والثانى توحيد الإنسان .

(أ) **توحيد المجتمع** . على الفنان يقع عبء توحيد جانب من جوانب الرؤية الثقافية لمجتمعه ، فهو يحدث نوعا من التجانس والتألف بين مختلف طبقات الشعب ، فيوحد بين أذواقهم بحيث تجمعهم صورة واحدة تمثل جانب الفن فى الثقافة ، ويمكن من خلالها التعرف على ثقافة هذا المجتمع .

فالفنان الأصيل هو الذى «تشرب حياة أمته حتى كأنها تجرى فى دمائه ، ثم تلهمه الموهبة الفنية شكلا ما ، ليبث فيه ما كان قد تشربه وتمثله»[١] وتخرج لنا عصارة فنه فى شكل ألحان وألوان وتشكيلات ، تعبر عن ثقافة هذا المجتمع وروحه .

ويرى الدكتور زكى أن هذا الدور للفن قد تحقق لبلادنا فيما قبل ، فكانت لنا ثقافة متماسكة العناصر ، وقد تم هذا فى العشرينات ، عندما جاءت ثقافتنا صدى لثورة سنة ١٩١٩ «فكان فى الشعر ثورة على يد مدرسة الديوان ، وكان فى الموسيقى ثورة على يد سيد درويش ، وكان فى النقد الأدبى ، ثورة على يد طه حسين ، وكان فى المسرح ثورة على أيدى أحمد شوقى من جهة ، وتوفيق الحكيم من جهة أخرى ، ثم كان فى الفن التشكيلى أكثر من ثورة»[٢] .

فمن الأهداف الهامة الواقعة على عاتق الفنان ، هو أن يؤكد التجانس بين أفراد أمته[٣] ، بحيث تتميز ثقافتهم بسمات تخصها وتميزها عن غيرها من الثقافات ، وتطبيق هذا نلاحظه فى مقارنة الفن العربى بنظيره الغربى ، فكل منهما يعبر عن

---

(١) عربى بين ثقافتين ، مقالة (العروبة موقف) ص ٥٦

(٢) قصة عقل ، مقالة (نظرية فى النقد) ص ٣ ، ١٧

(٣) فى فلسفة النقد ، مقالة (   ) رسالة الفنان ص ٣

مجتمعه واتجاهاته الوجدانية ، فالفن الغربي يبرز عشقه للفرد الجزئي في حيويته وحركته عشقا يدعوه إلى تخليده ، أما الفن العربي فهو ينشد الثبات والدوام والخلود ، ونقطة البدء عنده ليست في الفردي الجزئي الزائل ، وإنما في الفكرة المجردة الخالدة ، لذا كان أميل إلى تصوير التخطيط الهندسي ، وأميل إلى الزخرفة من المجسمات وفي مستطاعنا أن نرى العلاقة الوثيقة بين معايير العربي في فنه وفي أدبه من جهة ، وعقيدته الدينية من جهة أخرى ، فهذه العقيدة التي جعلت رسالتها التوحيد ، وركنا أساسيا من بنيانها (اليوم الآخر) من شأنها أن تميل بالمؤمن نحو إيثار الوحدة التي تجمع الأجزاء في كيان متصل .. كما تميل نحو إيثار الدوام على الزوال ، الثبات على التغيير ، وهي نظرة تقع في صميم الهوية العربية[1] ، واستطاع الفن قديما أن يصورها في إبداعاته الفنية .

وهكذا استطاع الفن قديما وحديثا أن يكون صورة للمجتمع ، تجمع بين طوائفه وتعبر عن سماته الثقافية ، بحيث يمكن أن نحدد لهذا المجتمع هوية ثقافية ذات سمات محددة ، أما الآن ، فقد افتقدنا هذه الهوية ، وهذا الدور للفن ، وكأننا لم نعد مجتمعا واحدا ، بل لكل طبقة فنها الخاص .

ويدلل الدكتور زكي على خطورة هذا الوضع ، وأن تتحول الثقافة بما فيها الفن إلى كائن غريب عن جسد المجتمع ، في تعليق له على كتاب (هربرت ريد) بعنوان (إلى الجحيم بالثقافة) مبينا أن دور الثقافة بما فيها الفن أن تكون سارية في أصلاب الحياة الاجتماعية ، وألا تستقل بذاتها وكأنها كيان قائم برأسه ، وأن تحقق هذا الدمج التام بين الثقافة وحياة الناس[2] .

(ب) توحيد الإنسان : والتوحيد المقصود هنا ، أن يتوحد جانبا الإنسان ، العقل والجسد ، الفكر والعمل ، الداخل والخارج ، ويرى الدكتور زكي أن الإنسان قد انقسم بين مجالات الحياة

(١) حصاد السنين ، مقالة «نهاية الطريق» ص ٣٩٧ - ٣٩٨

(٢) في تحديث الثقافة العربية ، مقالة «ثقافة التغيير» ص ٥٩

العملية والعلمية ، بحيث رسخ فى الأذهان أن الإنسان إما من طائفة الفكر أو طائفة العمل ، وكأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بجانبيه معا ، وقد استطاع الدكتور زكى أن يحقق فى نفسه هذه الثنائية ، فجمع بين الفكر والواقع ، العلم والفن ، ورأى أن الفن يستطيع أن يحقق هذا التوحيد لأن «فى مجال الفن يجد الإنسان نفسه كائنا متكاملا بكل مقوماته غير منشطر ولا منقسم»[1] .

فيستطيع الفن أن يزيل الحواجز التى تشق الطبيعة الإنسانية نصفين ، وهذا ما يؤكده الدكتور زكى بأنه «لو استحال على الناس وهم فى ميدان العمل اليومى أن يتفاهموا لاختلاف أوجه نشاطهم الفكرى والبدنى .. فما أيسر التفاهم بينهم جميعا وهم فى دولة الفن»[2] فيجمعهم التأثر بمعزوفة ، أو النشوة بقصيدة ، فتجتمع أبصارهم وأسماعهم على ملتقى واحد ، ويأتى مؤلفاً لما اختلف ، وموحداً لما تشتت ، وهذا ما ينقلنا إلى وظيفة الفن الرابعة .

٤ - الاتصال :

والاتصال الذى يقصده الدكتور زكى هو التواصل بين الإنسان وغيره من البشر ، وهذا لن يتحقق إلا عن طريق الفن ، وهو ما أشار إليه الفيلسوف الأمريكى (جون ديوى) عندما رأى أن الأعمال الفنية هى الوسائط الوحيدة لتحقيق تواصل تام لا يعوقه شئ بين الإنسان والإنسان[3] .

وهو نفس الدور الذى أعطاه الدكتور زكى للفن ، حين رأى أن رسالة الفنان حين يجاوز حدوده الإقليمية ليخاطب الإنسانية فى صميمها ، والحقيقة الإنسانية واحدة مهما اختلفت ألوان الجلود ، فبخيل الجاحظ كبخيل موليير ، صورة إنسانية لا تقيدها اللغة التى كتبت بها ، وقيس هو روميو ، كما أن ليلى وجولييت أختان فى المصير ، «فالحالة الوجدانية فى كلتا الحالتين واحدة ... فالإنسان هو الإنسان فى سعادته وشقائه»[4] .

---

(١) فى فلسفة النقد ، مقالة «رسالة الفنان» ص ٤٥

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٣) جون ديوى : الفن خبرة ، ترجمة د. زكريا إبراهيم ، مؤسسة فرانكلن ، القاهرة سنة ١٩٦٣ ص ١٧٧

(٤) فى فلسفة النقد ، مقالة (رسالة الفنان) ص ٤٤١

ويأتي الفن ليعبر عن هذه الصورة الإنسانية ، فتلقى من كافة الشعوب نفس التأثير والإحساس ، لأن الفنان هنا قد وقع على الجوهر الباقى من الواقعة الفردية الزائلة ، وقع على معنى خالد لأنه «معنى إنسانيا مطلقا وعاما لا تتوقف صحة وجوده على وجود الأفراد الذين يجسدونه فى مسالكهم الفردية»[١] .

ويأتى الفن أيضا ليجمع البشرية فى حس ذوقى واحد مشترك ، فيستطيع أن يجمعهم على أرض التذوق الفنى ، بحيث يكون الفن عالى التذوق ، فيه الإنسان بجانب الإنسان ، ومن هنا أطلقت على الموسيقى لغة الشعوب ، وهى لغة عالمية ، وهكذا فى بقية فروع الفن ، لأن الفن هو أعمق مظاهر النشاط البشرى وهدفه وموضوعه هو بيان «الإنسان فى جانب من جوانب طبيعته»[٢] .

ورسالة الفنان هى فى مخاطبة الإنسان ، من حيث هو إنسان ، فللفن جانب اجتماعى عند الدكتور زكى ، ولكنه لا يقصد بهذا الجانب أن يخدم هذه الجماعة دون تلك ، بل المعنى الذى يخدم المجتمع الإنسانى باعتباره أسرة واحدة ، وهو ما يؤكده قائلا : «لقد كان للفن قديما ووسيطا وحديثا رسالة اجتماعية وما يزال»[٣] .

وقد حرص بعض علماء الجمال على توثيق الصلة بين (الفن) و (المجتمع) بحجة أن الظاهرة الجمالية هى مجرد ظاهرة اجتماعية ، وأن الفن هو دائما لخدمة الجمهور ، ولكن الدكتور زكى يؤكد أن الفن فى صميمه لغة إنسانية تحقق ضربا من التواصل ، فهو أداة اتصال ومشاركة وتبادل مستمر ، وهو الذى يضع للبشرية قيمها العليا ، ليس بالطريق الوعظى المباشر ، بل باستخدام تقنيات الفن التى توحى وتصور .

---

(١) فى تحديث الثقافة العربية ، مقالة «إذا جهالهم سادوا» ص ١٨٠

(٢) حصاد السنين ، مقالة «المطبوعة الزرقاء» ص ٢٣٢

(٣) فى فلسفة النقد ، مقالة «رسالة الفنان» ص ٤٧ ، د. زكريا إبراهيم : فلسفة الفن فى الفكر المعاصر ص ٤٠٣ ، وأيضا د. زكريا إبراهيم : الفنان والإنسان . مكتبة غريب - القاهرة سنة ١٩٧٣ ، ص ٤٥

ويستطيع الفن أن يجمع البشرية كلها فى بوتقة واحدة ، بعد أن مزقتهم السياسة قوميات متعارضة ، وجاء العلم ليخدم السياسة ويزودها بأدوات الفتك والدمار والتهديد ، ولذا فالأمل معقود على الفن من بين عناصر الثقافة المختلفة ، ليؤاخى بين الإنسان والإنسان ، ومن هذه الزاوية ، زاوية الإنسان كان من المستحيل فى نظر الدكتور زكى أن تقوم حضارة بغير فن وأدب ، لأنه لا حضارة بلا إنسان[1] .

وهكذا كان الدكتور زكى نجيب محمود دائما صاحب رؤية متفردة ، وعقل موسوعى ووجدان مرهف ، فجاء فهمه للفن ودوره فى حياتنا الثقافية تعبيرا عن هذه الآفاق الرحبة ، التى ظل يحلق فيها من البداية المتألقة إلى النهاية المتعمقة .

أهم المراجع

أولا : مؤلفات للدكتور/ زكى نجيب محمود

- أفكار ومواقف ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ط ١ سنة ١٩٨٣
- أيام فى أمريكا ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة سنة ١٩٥٥
- بذور وجذور ، دار الشروق ، سنة ١٩٩٠
- حصاد السنين ، دار الشروق سنة ١٩٩١
- الشرق الفنان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٤
- شروق من الغرب ، دار الشروق ، ط ٢ سنة ١٩٨٣
- عربى بين ثقافتين ، دار الشروق ، ط ١ سنة ١٩٩٠
- عن الحرية أتحدث ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٦
- فى تحديث الثقافة العربية ، دار الشروق سنة ١٩٨٧

---

(١) فى تحديث الثقافة العربية ، مقالة «اللغة ملتقى الثقافتين» ص ٢٥٩

- فى فلسفة النقد ، دار الشروق ، ط ٢ سنة ١٩٨٣
- فى مفترق الطرق ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٥
- فلسفة وفن ، مكتبة الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٦٣
- قشور ولباب ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٠
- قصة عقل ، دار الشروق ، ط ١ سنة ١٩٨٣
- قيم من التراث ، دار الشروق سنة ١٩٨٤
- الكوميديا الأرضية ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٣
- مع الشعراء ، دار الشروق ، ط ٢ سنة ١٩٨٠
- من زاوية فلسفية ، دار الشروق . ط ٣ سنة ١٩٨٢
- هموم المثقفين ، دار الشروق سنة ١٩٨١
- وجهة نظر ، مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٧

ثانيا : مؤلفات أخرى :

إبراهيم (د. زكريا) : الفنان والإنسان ، مكتبة غريب ، القاهرة سنة ١٩٧٣

إبراهيم (د. زكريا) : فلسفة الفن فى الفكر المعاصر ، مكتبة مصر سنة ١٩٦٦

أدهم (على) : فصول فى الأدب والنقد والتاريخ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٩

أدهم (على) : الفلسفة والفن ، دار المعارف ، مصر سنة ١٩٧٨

أبو زيد (د. منى) : الفكر الدينى عند زكى نجيب محمود ، دار الهداية القاهرة سنة ١٩٩٣

أرسطو : الشعر ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى سنة ١٩٥٢

أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٨٥

الشريف (د. أحمد إبراهيم) : المدخل إلى شعر العقاد ، دار الجيل بيروت - سنة ١٩٧٤

القلماوى (د. سهير) : فن الأدب (المحاكاة) ، مكتبة البابى الحلبى القاهرة ١٩٥٣

ديوى (جون) : الفن خبرة ، ترجمة د. زكريا إبراهيم ، مؤسسة فرانكلن ، القاهرة ١٩٦٣

عبد العال (د. عبد السلام عبد الحفيظ) : نقد الشعر بين ابن قتيبة وابن طباطبا العلوى ، دار الفكر العربى ، سنة ١٩٧٨

كروتشه (بندتو) : المجمل فى فلسفة الفن ، ترجمة سامى الدروبى ، دار الفكر العربى سنة ١٩٤٧

مطر (د. أميرة حلمى) : الفلسفة عند اليونان ، مكتبة دار النهضة سنة ١٩٧١

مطر (د. أميرة حلمى) : فلسفة الجمال ، المكتبة الثقافية رقم ٧٤ ، سنة ١٩٦٢

مندور (د. محمد) : النقد والنقاد ، مكتبة مصر . (د. ت)

هلال (د. محمد غنيمى) : النقد الأدبى الحديث ، مكتبة مصر ، سنة ١٩٧٩

وادى (د. طه) : جماليات القصيدة ، دار المعارف مصر ، سنة ١٩٨٣

وهبة (د. مجدى) : معجم المصطلحات العربية فى اللغة والأدب ، مكتبة لبنان ، سنة ١٩٧٩

يوسف (د. أحمد عبد الحى) : مقالة بعنوان ، (فلسفة الفن عند د. زكى نجيب) الكتاب التذكارى - الكويت - سنة ١٩٨٧

(٢)

ماهية الشعر

عبد الله نبهان (*)

لم يكن للمنهج الوضعي الذى انتجه المرحوم الدكتور زكى نجيب محمود فى ميدان الفكر والفلسفة منذ بداياته ، ومنذ أن أعلن خرافة الميتافيزيقا أن يصرفه عن الاهتمام بالشعر والأدب ، فإذا كانت اللغة فى المنطق الوضعى ليست أكثر من رموز نعبر بها عن الأشياء فإنها عنده كذلك ، لكنه يعترف فى الآن نفسه بأن فى اللغة من الجمال ما يجذب الإنسان إليها ، ويرى أن علينا أن نحتفظ بهذا الإحساس اللغوى الجمالى بشرط أن نعنى اللغةَ بالفكر ، بتراوج بين الفكر والأدب حتى لاتتحول اللغة فى تشكلاتها الأدبية إلى غاية بذاتها وبهرج لاغايةَ وراءه[١] .

إن هذا المفكر الذى جهر بمناصرته للمذهب الوضعى المنطقى لأنه - كما رأى - (أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمى كما يفهمه العلماء ...) قد جعله إيمانه بذلك المذهب أن يأخذ به أخذ الواثق بصدق دعواه ، وأن يكون فى تعامله مع الأم ، مع الفلسفة ، كالهرة التى أكلت بنيها... فجعل الميتافيزيقا أولَ صيد له ، وسلّط عليها منظار الوضعية المنطقية فوجدها كلاماً فارغاً لا يرتفع حتى إلى أن يكون كذباً [٢] .

(*) أستاذ بجامعة البعث بحمص ، سوريا .

(١) د . زكى نجيب محمود . نافذة على فلسفة العصر ٢٠٤ - كتاب العربى - الكويت

(٢) د . زكى نجيب محمود : مجلة الكتاب . المجلد ١١ ص ٢٩٧ . ١٩٥٣

ومع ما يمكن أن يوحى به هذا الكلام من أنّ صاحبه لايمكن أن يكون له اتجاه آخر خارجَ نطاق الوضعية وتحليلاتها ، إلا أنه لم يلبث أن أبرز نهجاً زاوَجَ فيه بين مذهبه الفكرى فى الوضعية وبين نزعات نفسه وتطلعات روحه ، وعبر عن ذلك فى كتابه « الشرق الفنان » ولم يكن حديثه عن الشرق الفنان إلا حديثا عن نفسه وأيضاحا لمذهبه الذى استقر على ضرب من التعادلية ..... فالشرق الفنان جمع بين مادية الغرب وروحانية الشرق ، بين عقل العالم المولَع بتحليل الأحكام وتعليل الظواهر وبين نظرة الفنان الذى يمس الكائنات بروحه ، ووجد أن (عقلية الشرق الأوسط لها من الطابع المنطقى مالالعقل الغربى سواء بسواء ، يضاف إليها قلب المتدين ووجدان الفنان) فالمعرفة العلمية التى عُرف بها الغرب (١) ، والنظرة الوجدانية التى عرفها متصوفو الشرق الأقصى قد اجتمعا معا فى الشرق الأوسط . وعبرَّ الدكتور زكى عن ذلك باستعراضه نصاً من نصوص « المنقذ من الضلال » لأبى حامد الغزالى ليعقِّب عليه بقوله : (هذه التفرقة التى وصفها الغزالى وصفاً ينبض بالتجربة الوجدانية الحيَّة ، بين العلم العقلى بشىء وأن يحيا الإنسان ذلك الشئ حياة حقيقية ، هى نفُسها التفرقةُ بين نظرة العالم من جهة ونظرة الفنان من جهة أخرى ، وقد تمثَلت الأولى على الأغلب فى ثقافة الغرب ، وتمثلت الثانية على الأغلب في ثقافة الشرق الأقصى ، وتجاورت النظريات فى الشرق الأوسط) (٢) وهذا التجاور الذى تَمَّ فى الشرق الأوسط بلغ تمامه أيضا فى فكر الدكتور زكى نجيب محمود وعبرَ عنه بقوله : (ولقد قلتها كثيرا ، وهأنذا أقولها مرّة أخرى وهى أن التفرقة بين ماهو ذاتى وما هو موضوعى ليس معناها المفاضلة ، بل معناها هو كما يدل عليه اسمها : التفرقة بين شيئين مختلفين ، لا بل إننى لو كنت أفاضل بين الحياتين : حياة الفنان الذى يعبرُ عن نفسه ، وحياة العالم الذى يهمل نفسه ليصف الطبيعة الخارجية ، لَمَا ترددت لحظةَ فى أن أحيا حياة الفنان الذى يدير نشاطه حول ذاته وما تنطوى عليه ، لكن الأمر ليس أمرَ مفاضلة ، بل هو تمييز بين نوعين من المعرفة معرفة تصور الباطن ولا تصلح للحاجّة والمناقشة ، فإما أن نستحسنها فنقبلها

---

(١) د . زكى نجيب محمود . الشرق الفنان القاهرة ١٩٦ . ص ١٠٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٨ ١

أو أن نستقبحها فنعرض عنها ، ومعرفة تصورَ الخارج ، وهذه وحدها هى التى يصحَ أن يناقش فيها ويجادل لأنها هى وحدها التى يجوز لنا أن نصفها بالحق أو بالبطلان [(١)] .

لذلك كله فإنى رأيت أن التهمة الموجّهة إلى الدكتور زكى نجيب محمود من قبل الدكتور عبد المعطى سويد ، بأن ذاك الأول قد وقع فى التناقض الوجدانى [(٢)] لأنه اتجه إلى الوضعية المنطقية أولاً ثم رجع ثانيا ليقول بالإعجاز القرآنى وهو ضرب من الميتافيزيقيا ، أقول : إن مثل هذه التهمة ليست من المسلمات بل إنها قابلة للنقاش ، لأن الدكتور سويدا يطالب الدكتور زكياً أن يكون على نسق واحد نصُّه « خرافة الميتافيزيقيا » ومعارضتنا لما ذهب إليه الدكتور سويد تقوم على أن مذهب المفكر لا يستنبط ويعمم اعتماداً على كتاب واحد وضَع فى منهج معين ومجال محدد ، وإنما من جملة آثاره التى انتجها فى حقبة معينة أو فى حياته كلها لرصد نمّوه الفكرى .. فلا معنى إذن لأن نتبنى كتاب « خرافة الميتافيزيقيا » ونتجاهل « الشرق الفنان » مثلاً ، مع العلم أن الثانى أدلّ على المذهب العام للمفكر من أثر الأول الذى يمثل مذهبه العلمى ، وقد قال ذلك بصراحة فى موضع آخر : (فلا الوضعة العلمية ينبغى أن تنسينا القيمَ الروحية العليا و ولا الانغماس فى الحياة الروحية يجوز له أن ينسينا العيش الرغد فى هذه الدنيا بفضل العلم والصناعة) [(٣)] .

بعد كل ما تقدم أصبح بالإمكان أن أتحدث عن الدكتور زكى نجيب محمود أديباً ناقداً متذوقاً ، له نظراته إلى الشعر ، وله تذوقه الخاص به ، ويمكنه الدفع عنه ، وربما محاولة إقناع الآخرين به ، وله أيضا نظراته إلى الحياة التى تؤمن بالتوازن بين العقل والوجدان ، (فالصورة الثقافية فى عصرنا تميل دائما نحو إيجاد التوازن بين عناصرها ، فإن مال الجانب العلمى نحو العقل أكثر ما ينبغى ، نهضت الفلسفة ونهض معها

---

(١) المرجع السابق ١٢٦ - ١٢٧

(٢) د . عبد المعطى سويد : التناقض الوجدانى فى الشخصية العربية المعاصرة . ٣١ ، ٣٢ - دار الحوار - اللاذقية ١٩٩٢

(٣) د . زكى نجيب محمود : فلسفة وفن ٢٧١ - مكتبة الأنجلو - القاهرة ١٩٦٣

الأدب والفن ليزيدا من عنصر الوجدان ، وتلك حالنا اليوم)[1] ، ويرى « أنه من الخطأ أن نصف إنسان هـذا العصر بهذه الصفة أو بتلك إلا أن يكون ذلك على سبيل الإجمال) [2] ، وأن (أدب العقل الواعى هو أقرب إلى حاجتنا النفسية من أدب العقل الباطن ، والانبساط أشبع لرغباتنا من الانطواء ، والأمل المشرق أنسب لموقفنا من اليأس والقنوط .. فنحن أحوج إلى الحياة الإيجابية منّا إلى الأنّات والعَبَرات) [3] .

ثم إنّ ما يجعل الأثرَ ذا أهمية ليس مقدارَ ما تجلّى فيه من إبداع أدبى أو تصوير فنى « فعبقرية الخَلْق الأدبىّ وحدَها لا تكفل إحداث الأثر العقلى فى حياة الناس حتى يكون قوامُ ذلك الخلق الأدبى أفكاراً ، مما من شأنه أن يحدث التغيير فى أنظار الناس)[4] (وقَبُول الفكرة وشيوعها لا يتوقفان على جمال عبارتها ولا على رقة المشاعر المتجسدة فيها ، ولا على لطافتها أو طرافتها أو عمقها ، بقدر ما يتوقف القبول والشيوع على تكرار الفكرة تكراراً يصوغها فى عبارة مبهمة عامة ، فيسهل حفظها ودورانها على الألسن رغم خلوّها من التفصيلات التى تجعلها ذاتَ معنى محدد) [5] .

(ومهمة الأدب الأولى هى الكشف عن حقيقة الإنسان كما هى واقعة) [6] (والأثر الأدبى الرفيع هو دائما بمثابة تقرير يبين به صاحبه حقيقة واقعة فى خلجات نفسه ، حقيقةً من ذلك النوع الذى وإن يكن مبهما فى طبيعة إلا أنه ما يكاد يُعْلَنُ على الناس حتى يدركوا صدقه) [7] (فالأدب الرفيع كله تعبير عن مشاعر أولئك الأفذاذ الذين ارتادوا جوانب ذواتهم من داخل ، ومن الأغوار ، فكشفوا عن المستور

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤٥

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٤٩

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٥٩

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٦٢

(٥) المرجع السابق والمرضع نفسه

(٦) المرجع السابق ، ص ٢٦٣

(٧) المرجع السابق ، ص ٢٦٣

منها ، وطالعوا حقيقة ما يفكرون وما يهتزون له ، فألموا بذلك بالمصادر الأولى التي عنها ينبثق سلوكهم الظاهر .. ثم يجيء القارئون لهذا الأدب ، فتتحرك فيهم الرغبة أن يرتادوا أنفسهم بدورهم كما ارتاد الكاتب جوانب نفسه[1] ...

« والأدب الرفيع محايد يلقى الضوء على جوانب الخير والشرّ معا ، يصورّ العبقريْ والأبله على السواء ، فهو كالشمس تشرق على الأشياء بغير تميز » [2] «فالأدب يغوص إلى ما هو كائن تحت مستوى التعبير اللفظى ، فهنالك دائما حالات لم تجد بعد طريقها من عالم اللالفظ . وهو ما قد يسمّى باللاشعور - إلى اللفظ وهو عالم الوعى والشعور الذى ندركه بالعقل ونصوغ مدركاته وتصوراته بألفاظ محدودة المعنى إلى حدّ كبير .. ولابدّ لنا من أديب نافذ البصيرة ليفتح أعيننا على حقيقة انفعالاتنا فى حالات الخبرات المبهمة الغامضة فما أكثر ما تكون الدوافع النفسية عندنا أخلاطاً عجيبة بين المشاعر المتناقضة ، فيختلط شعورنا بالرأفة بشعورنا بالنفور ، ويختلط الإعجاب بالحقد أو الحسد ، ويختلط الحبْ بالكراهية ، ولا أحد سوى الأديب يستطيع أن يحلّ هذا المركب المعقدّ ، حتى إذا ما بسط خيوطه أمامنا جاءت عبارته وكأنها المفتاح الذى يفتح لنا مجاهل الجانب اللاشعورى اللألفظى من أعماق النفس ، وليس المقصود بمعرفة الإنسان لنفسه إلا معرفةَ هذا الجانب اللالفظى من العميق ، على أنّ الطريق إلى الجانب اللالفظى هو اللفظ ، ولكن ذلك لا يكون إلا على أيدى الأدباء ... « الذين هم فى مجتمعاتنا أفراد ولكل فرد منهم خصائصه الفريدة ، وبالتالى له طرقه الخاصةُ فى الاستجابه للحياة اللتى تحيط به » [3] .

إن ما تقدم يقدم لنا فلسفة الدكتور زكى فى الأدب ونظراته له على نحو عام .

ويمكن أن ننتقل إلى توضيح مفهومه للشعر ، لأن مفهومه ونظراته إلى الشعر إنما يقعان فى دائرة تصوره للأدب ومنابعه ومهامه .

لم يخصص الدكتور بحثا خاصاً - فيما قرأت له - للحديث عن الشعر عن نحو نظرى محض ، وإنما جاءت نظراته ضمن بحوث له كتبها عن العقاد-شاعراً وعن

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٦٤

(٢) نفسه ، ص ٢٦٤

(٣) نفسه ، ص ٢٦٦ - ٢٦٧

قصيدة (ترجمة شيطان) للعقاد أيضا ، وضمن مقالات أخَر كتبها في النقد ، لذلك كله لا يمكن وضع اليد على ماهية الشعر عند الدكتور زكى إلا بعد استعراض ماكتبه في هذا المجال واستخلاص ما يهمنا منه ، فإذا شئنا تعريفا سريعا لايمكن ضبطه منطقياً فإن الجواب الجاهز هو قوله : « البصر الموحى إلى البصيرة ، الحسّ المحرك لقوة الخيال ، الحدود الذى ينتهى إلى اللامحدود ، ذلك هو شعر العقاد ، بل ذلك هو الشعر العظيم كائناً مَنْ كان صاحبه »[١] فالشعر المختار لديه لتمثيل الشعر العظيم هو شعر العقاد . وليس اختياره له وترشيحه عن عبث ، وإنما هو أمر مقصود له مسوغاته عند الدكتور زكى ، فالعقاد المفكّر لم يكن له في شعره أن ينسلخ من طبيعته الفكرية أو أن يبتعد عن القضايا الفكرية التى كانت تشكك سيّالاً لا نهاية له ، فى أطوار حياته ، فكان شعره غنياً بمظاهر التفكير التى تطغى على مظاهر الموسيقا والتصوير ، حتى إن فلسفه الفن تأتى فى قصيدة أو أبيات ، يمكنك أن تنثرها لتكوّن لديك نظرية ... ومما يمثل ذلك أبيات العقاد التى تحدّث فيها عن وظيفة الشعر:

والشعر ألسنة تُفضى الحياةُ بها	إلى الحياة بما يطويه كتمان
لولا القريض لكانت وهى فاتنةٌ	خرساء ليس لها بالقول تبيان
مدام فى الكون ركن للحياة يُرَىٓ	ففى صحائفه للشعر ديوان

« فالشعر هو الذى يضفى على الحياة وقائع معناها ، لأنه يطويها تحت نماذجها التى تفسرها وتفصح عن كرامتها » والإبداع الشعرى فى نظر الدكتور زكى ليس نوراً يقذف فى القلب ، ولكنه عملية قابلة للتفسير ، إنما تنطلق من العين والأذن ، من المرئى والمسموع لترتد بعد ذلك إلى نفس الشاعر ، وماذا فى نفسه الشاعر ؟ إن وراء ذلك المحسوس والمسموع الجزئيين المقيّدين بالزمان والمكان) عالَمًا من صور أبدية خالدة لا تقتصر حقائقها على زمان بعينه ومكان بعينه ، وهكذا يفعل العالم ، لولا أنّ العالم يستخلص تلك الصورَ هياكل من علاقات مجردة ، وأما الشاعر فيقدمها

---

(١٨) نفسه ٣٠٠

(١٩) نفسه ٣٠

عامرةً بالمضمون والفحوى ، فتصبح بالنسبة إلى وقائع الحياة الجارية بمثابة النموذج من تطبيقاته ، فالأول ثابت ، والثانية عابرة تجئ وتذهب ... فلئن قيل إن الشاعر الحق يصور الحياة ، فليس التصوير هنا هو تصوير المرآة للواقف أمامها ، بل هو تصوير المثّال الثابت للجزئية الطارئة ، فالأول يفسر الثانية ويوضحها ، ولولاه لظلت الجزئية العابرة واقعة صمّاء خرساء لاتجدل اللسان الذى يعبر عمّا انطوى فى دخيلتها »[1] فالشاعر يرد المادة الجاريةَ إلى الصورة الثانية ، والمتحولَ إلى الثابت ، والجزئىَّ إلى الكلى .. (فلئن كان لابدَّ للشاعر من عالم أعلى يستمد منه صورة الثانية ، فكذلك لابد لجميع الناس من شاعر يردّ لهم أحداث الواقعة إلى صورها التى تكسبها معناها .. قال العقاد :

والشعرُ من نَفَسِ الرحمان مقتبسٌ   والشّاعر الفذُّ بين الناس رحمان[2]

وينتقل الدكتور نقلة رائعة فى تفسيره للشعر ، وذلك عندما نقل معانى القصيدة من المعانى المباشرة إلى معانٍ أخَرَ يمكن على نحو ما أسقطها على الأولى ، فكما أنّ المرحوم نجيب محمد البهبيتى رأى أن الوقوف على الأطلال عند الجاهلى ليس سوى رمز ينبئ من المعانى العامة المنتشرة فى القصيدة على نحو جرى عليه العرف والتقليد ، كذلك نجد الدكتور زكى يتجه هذا الاتجاه فى تحليله لقصيدة « فرضة البحر » لعباس محمود العقاد ، فإنه بعد أن ظلّ فى القراءة الأولى فى مستوى التفسير انتقل فى القراءة الثانية إلى مستوى التأويل ، فإذا العقاد عنده لا يتحدث فى قصيدته عن الميناء .وإنما عن نفسه ، وإذا وصف العقاد للميناء ببنائه المتين ووقوفه كالطّود فى وجه أمواج البحر إنما هو وصف لنفسه وثباتها فى دنيا الفكر ومشكلاته لينفذ فيها بشعاع العقل كما ينفذ شعاع المنارة وسط الليل البهيم[3]... اننا أمام ضرب من الفهم الرمزى للشعر ، ينطلق من التفسير لينتهى إلى التأويل ، ومن الفهم المباشر لدلالات الألفاظ إلى ضرب من الفهم غير المباشر لايدركة كل قارئ وإنما هو بحاجة إلى جهد

---

(١) نفسه ٣٠٠

(٢) نفسه ٣٠١

(٣) نفسه ٣٠٢

وكدّ لتُظْهَر لك المعانى الظاهرة ما وراءها من المعانى المقصودة الخفية ، فكأن العقاد توحَّد بالميناء وما فيه من ضروب التشكل والتنوّع التى تنتهى إلى التوحيد ، بما فى الميناء أيضا من معانى القوة ، فأتى شعره معبراً عن نفسه من خلال وصفه للميناء ، فهكذا ترى الشاعر ينظر إلى الأشياء كما ينظر إليها سائر الناس ، لكنه دونهم يجوب بالمرئى فى آفاق الفكر والخيال حتى يجلوه ويجلو نفسه فى آن معا » (١).

ومن تعليقاته المختلفة نقف على الضرب الذى حاز إعجابه من الشعر ، إنه ذلك الشعر الجليل الذى هو أقرب شىء إلى فنّ العمارة والنحت كما تَمَثَّل ذلك فى شعر العقاد ، - محَطّ إعجاب الدكتور - فالقصيدة التى أعجب بها هى قصيدة للعقاد ، إنها « بناء من الصوآن ، والقلم فى يده هو إزميل النحات ، إنه لايصوغ قطعةً من العجين اللّن ، ولا يقيم بناء من الطين الطرى المطواع ، فلا الفكرةُ عند قريبةُ المنال ، ولا المادة سهلة التشكيل ، القصيدة عنده هى المسلّة القديمة قُدت من حجر الجرانيت لترسخ فى الأرض ، وترفع إلى السماء ، فهناك العمق والمعوق معا ، إنك لا تلهو بالمسَلّة ، تحركها بين أناملك كما تحرك القصبة النحيلة ، بل تقف إلى جانبها متنبّة الحواس مرهَف الأعصاب ، مشدودَ العضلات ، رافع الرأس فى طموح » (٢).

كذلك أبدى الدكتور زكى إعجابه بقصيدة العقاد « أنس الوجود » وقدّم لها تحليلاً يتفق مع ما سبق ذكره فى طبيعة نظرته لاصل محاكمته للشعر ، فالقصيدة قطعة جرانيت صُلْبة ، يحس قارئها جهداً ومعالجة كجهد المثّال وهو ينحت الصخر ويغمر الدكتور من طريقة الشاعر أحمد شوقى فى التصوير ، لأن النغم عنده الأساسُ لا الفكر ، فيوازن بين العقاد وبين غيره فيقول « وكان يستطيع كما يفعل سواه من « أمراء » الشعر أنْ يصوغَ الخيالَ على الصورة التى تتفق مع حسن النغم ، فسواء لديه أأخذ فكرة معينة أم أخذ نقيضها مادامت الفكرةُ المأخوذة تحقق له البَهْرج ودقات الطبل ، لكنَّ العقاد برُغم المادة إرغاما حتى تستوى له على النحو الذى يريده

(١) نفسه ٣٠٣

(٢) نفسه ٣٠٥

هو لهَا ، كما يرغم المثَّالُ قطعة الجرانيت على التشكيل بالصورة التى يبتغيها لها ، فى التى تطاوعه ، وإما هو فلا يطاوعها إلا بالمقدار الذى يُبرز طبيعهتا وصلابتها » [1].

لذلك لم يستبعد الدكتور أن يأتىَ بعضُ العابثين إلى ديوان العقاد ثم يتركوه قائلين : « هذه فلسفة وليس شعراً » ولاشك فى أن هذا من أسباب إعجابه الشديد بشعر العقاد ، فقصيدة « ترجمة شيطان » ليست ألْهيةً أو قصة ، إنها تصورْ بعد التأويل موقفَ كلّ مفكر حرّ من الحاكم المستبد وإذا كان للحاكم أن يُخْمد أنفاس المفكر فإن هذا الاخير سيظل فكرةً فى نفوس الناس ، خالداً لا يفنى ، كالصخرة التى حُوّل إليها الشيطان وجمّد فى القصيدة ليستمر فى مباشرته الغواية وهو صخر [2].

ولم يكن للدكتور زكى نجيب محمود وهو المنطقى الوضعى أن يوجه اعتباره للشعر على ما فيه من فكر وقيم ، بل إن الشكل كان لديه له من الأهمية ، ما لايقل عن المضمون ، وقدُ دفع الدكتور زكى إلى الحديث عن الشكل وهو بصدد كلامه عمّا سمى فى الستينات بالشعر الجديد ، وكأنه كان فى مقالاته السابقة عن العقاد يعدّ الشكلَ من المسلمات ، لأيحتاج إلى القول فيه ، فلمَا برزت قضية الشعر الجديد ، وصبّت اهتمامَها على تطوير الشكل (من البيت إلى التفعيلة) وجد الدكتور نفسه مضطراً أن يحدد موقفه من شكل الشعر العربى ، ولم يأت ذلك دفعة واحدة ، بل تتالى فى غير مابحث ، ففى بحثه « لمن يغنى الشاعر لنفسه أم لغيره » ذهب إلى أن الشعر مادته الكلمات التى نسقت على نحو يمتع السمع لما فيه من صفات ليس بينها صفة كونها مطابقة للأشياء والحوادث كما هى واقعة فلاً فى دنيانا التى تعيش فيها ، فإذا كان بين الشعر من جهة وأشياء الواقع من جهة أخرى تطابق فهو تطابق غير مباشر ، وليس هو كالتطابق الذى يكون بين اللغة والأشياء فى أحاديث التفاهم التى نألفها فى حياتنا اليومية الجارية ، وضرب مثلا لذلك بيتَ المتنبى :

فـإنّ نهـارى ليلة مـدلهـمّـة   على مقلة من فقدكم فى غياهب

---

(١) نفسه ٣١١

(٢) نفسه ٣٢٩

وواضح هنا أن النهار الحقيقى للشاعر لا يختلف عن نهار الناس ، لأن نهاراً لا يختلف عن نهار ، ولكن الشاعر يعبر عن (نفسه الداخلية التى إن ضاقت رحابُها واحلولكت جنَباتهَا فهو وحده الذى يحس بهذا الضيق ، وهو وحدهَ الذى تلك الغياهب المعتمة فيها) [1] والشعر لابد له حتى يستحق أن يسمّى شعرا من أن يمتاز بالتفرد ، وهذا يعنى أن الشعر كلمة (تنطوى تحتها أسرةٌ بأكملها هى القصائد التى قالها الشعراء ... والقصيدة الواحدة إن كان لها أختٌ توأم تطابقها كلَّ المطابقة فقدت مميزا من أهم مميزات الشعر . بل مميزات الفن على اختلاف أنواعه ، وهو التفرد الذى لا يقبل التكرار ، لا فى ماضى ولا فى حاضر ولا مستقبل ، وإذن فتباين أفراد الأسرة (القصائد) هنا أمر محتوم وليس هو بالعرض الذى قد يحدث أو لا يحدث دون أن يتأثر الموقف بحدوثه ...) [2] .

وإلى سمة التفرد هذه أضاف الدكتور سمة الاجتماعية ، فإن الشاعر مهما كان مُغْرقاً فى الذاتية فإنه يتجه عن قصد أو غير قصد إلى سامع آخر على الأقل يشاركه مشاعره (فالشعر كائنةً ما كانت صورته يجاوز حدود الشاعر إلى سواه ... فينقل إليه حالة من الحالات الخالدة التى ما تنفكّ تتكرر كأنما هو قانون سرمدى فى الكون وفى الناس وفى الأزال إلى الأبد .. فألفاظ القصيدة لا تستخدم للدّلالة على معانيها مباشرة ، بل إنك لتقفُ عندَها تتملَّى الصورةَ الفريدة التى تقيمها أمام بصيرتك ، فتستمتع بها ماشئت وماشاءت لك ثم تتركها ، فإذا هى قد خَلَفت وراءها صدىً ، هو صدى هذه الخبرة إلى غرزت فى نفسك عن حقائق الوجود) [3] ... فليَتَغن الشاعر لنفسه أو لغيره فهو فى كلتا الحالتين ينشد للناس أناشيدَ الحقائق الخالدة » [4] .

وأعلن حرصه على الشكل ، وعما يريده بالشكل ، فهو هنا بعد التصريح لم يعد مجرد كلمات نسقت على نحو يمتع السمع ، بل إنَّ الشكل المراد المطلوب هو الوزن الشعرى الذى عرفه الشعر العربى منذ القديم وحتى الآن ، ورأى أن جوهر الخلاف بين

---

(١) نفسه ٣٣١

(٢) نفسه ٣٣٢

(٣) نفسه ٣٣٥

(٤) نفسه ٣٣٦

الجديد والقديم إنما هو فى الشكل الشعرى ، والاتجاه الجديد يميل إلى التخفف من العناية بالشكل ، ويعنى هنا استبدالهم البيت بالتفعلية لذلك رأى أنه « إذا كان التخفف من العناية بالشكل هو السمة المميزة للشعر الجديد ، فإن ما يسمى بالجديد هو محاولة أريد بها أن تكون شعراً ، لكنها لم تبلغ أن تحقق لنفسها ما أرادت ، والفرق عندئذ لا يكون فرقاً بين الشعر (جديد) وشعر (قديم) بل يصبح الفرق فرقا بين الشعر وماليس بشعر على الإطلاق ، لأنّ الذى يميز الفنّ فى شتى صنوفه هو الشكل الذى صبّ فيه موضوع ما ، ولو أن هذا الشكل لم يعد الفن فناً حتى وإن بقى الموضوع كلّه بحذافيره لم ينْقُص شيئاً ، هذه مسلَّمة يستحيل بغيرها أن نمضى فى المناقشة خطوة واحدة « ثم يسلط منطقه لمناقشة شكل الشعر الجديد « شعر التفعلية » ويرى أنَّ هجْر الأوزان التامة والاكتفاء ببعض منها إنما هو نقص قبل أن يكون تجديداً ، لأن (تنوّع الأوزان إنما جاء ليقابل تنوعاً فى الحالات النفسية ، لو كان الشاعر دائما على حالة نفسية واحدة لَمَا تعددت الأنغام والأوزان التى يريدها الشاعر ، فافرض أن عددَ حالاتى النفسية هو عشرون ، أعددتُ لكلّ حالة منها وزنا يناسبها ، أتكون أنت مجدداً إذا قلت لى : لا بل إن عندى حالةً واحدة فقط هى التى تعاودنى ولذلك سأكتفى من أبحرك هذه العشرين ببحر واحد ؟! إنه لو كانت هذا تجديداً ، لكان الفقير الذى يكفيه جزءٌ يسير من ثروة الغنى مجدداً ، لأنه اكتفى بالبعض دون الكل « ويرى أن تهافت هذا الذى يسمونه » جديداً « ويعنى به شعر التفعلية - يقضى بحرمانه من الدخول فى دولة الفن الخالد »[(١)] وهذا هو نفسه موقف العقاد الذى كانت تأتيه دواوين الشعر الحديث إلى لجنة الشعر فى المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآدب والعلوم الاجتماعية فيحولها إلى لجنة النثر لأنه لا يرى فيها الشكل الذى تدخل بموجبه حرم دولة الشعر . وقد علق الأستاذ الناقد جلال العشرى على موقف الدكتور زكى بقوله : « إذن فقد ضاعت على الشعر الجديد قضيةُ الشكل كما ضاعت عليه قضية المضمون ولم يبق ه شىء . بل لم يسعد له فى رأى الدكتور وجودٌ على الاطلاق وهنا نجد أن الدكتور

---

(١) نفسه ٣٤٩ - ٣٥

نجيب محمود سلالةٌ عقَادية أصيلة ، وأنه منغرزٌ فى نفس التربة التى نبت فيها العقاد)[1] ثم عزّز الدكتور زكى حملته هذه على الشعر الجديد بمقالين نقديين تناول فى الأول منهما ديوان صلاح عبد الصبور « الناس فى بلادى » وفى الثانى ديوان الشاعر أحمد عبد المعطى حجازى « مدينة بلا قلب » وأنهى مقاله عن صلاح عبد الصبور بقوله : « فإذا كان الشاعر قد باع القالب الشعرىَّ ابتغاء المضمون فقد صيّغ علينا القالب والمضمون معا »[2] كما ختم مقاله عن شعر أحمد عبد المعطى حجازى يقوله : « أما بعد ، فواخسارتاه واخسارة هذه الطاقة الشعرية أن تنسكب هكذا كما ينسكب السائل على الأرض فينداح وتسيل أطرافه هنا وهناك دون أن يجدَ القالبَ الذى يضمْه بجدارنه فيصونه إلى الأجيال الآتية ليقول الناس عندئذ : هناك كان شاعر شاب تكلم عن ذات نفسه فجاءت عباراته تعبيراً عن قومه وعن عصره »[3] .

وانتهى الدكتور زكى نجيب محمود إلى رأى فى الشعر خاصة وفى الأدب والفن عامة خالف فيه مَنْ ذهب إلى أنّ الفن محاكاة للطبيعة ، كما خالف مَنّ ذهب إلى أن الشعر والفن والأدب إنما هو تعبير عن هذا الوجدان أو ذاك مما تضطرب به النفس ويقول : « وإنى لأعترف بأننى كنت إلى عهد قريب جداً من أنصار هذا الرأى فى الأدب والفن »[4] ولم يكن يدرى أصحاب هذا المبدأ أنه هو المبدأ القديم نفسه - مبدأ المحاكاة - بدّل ثوباً بثوب ، لم يبدل من جوهره شيئا ، فما يزال هنالك (الأصل) الذى جاءت القطعة الفنية لتصوره ، ولا فرق من حيثُ الجوهر بين أن يكون ذلك الأصل خارج الإنسان أو داخله »[5] إذن ما الذى يريده وما الذى يذهب إليه ؟

إنه يرى أنه إذا جازلهم أن يشطروا العالم شطرين ، شطر فى الخارج هو الطبيعة ، وشطر فى الداخل هو الذات ، فإنه يرى أن يجعل من العالم ثلاثة أوجه : « فطبيعة فى

---

(١) جلال العشرى : ثقافتنا بين الأصالة المعاصرة - الهيئة المصرية - القاهرة ١٩٧١ ، ص ٥٥

(٢) فلسفة وفن ، ص ٣٥٧

(٣) نفسه ، ص ٣٦٤

(٤) نفسه ، ص ٣٦٦

(٥) نفسه ، ص ٣٦٧

الخارج تتحدث عنها العلوم وأحاديث الحياة اليومية الجارية ، وذاتٌ فى الداخل تتبدى فى أحلام اليقظة وأحلام النوم وما إليهما ، ثم عالم من فن وأدب قائم بذاته لا يصورٌ خارجا ولا يعبّر عن داخل ، وإنما هو خلق ، وعلى مَنْ يرتاده أن يعيش فيه ، فلا يتَّخذ منه مجردَ نافذة يطلّ منها إلى شيء سواه ، فإذا وجد فى جوف القطعة بالنسبة إليه من الفن فى شيء » [1] فعمل الفنان حسب هذا المنظور أن يلتقطَ الصورة من حوادث الواقع ثم يصبَّ فيها ما شاء من مادة » [2] « فمهمة الفنان أن يلتقط الصورة وحدها وبهذا يكشف عن جوهر العالم الحقيقى ، لأن جوهر هذا العالم هو الصور التي تنصبّ فيها الحوادث ، فالحوادث ذاتها تجيء وتذهب والأشخاص أنفسهم يولدون ويموتون ، ولكنّ هناك صوراً خالدة لا تذهب ولاتموت ، فالعاشقان فى زمن مينا وخوفو يختلفان فى شخصيتهما عن العاشقين يسيران اليوم على أرض الجزيرة ، لكن « الصورة » واحدة ، وعلى الفنان أن يلنقط هذه الصورة بإبراز مميزاتها كما يراها هو ، ثم يصب فيها مادة لم تقع بذاتها ، لابين عاشقى العصر القديم ولابين عاشقى العصر القائم » [3] ويرى الدكتور أن يريد فكرته توضيحا فيقدم لنا حالة تبحث عن صورة ، وكانت هذه الحالة ممثلة فى شعر العقاد الذى دأب الدكتور على الاستشهاد بشعره ، قال : « أفرض أن شاعراً راقب الدنيا من حوله فاستوقفت نظره حالات يضعف فيها القوى فلا يعود قادراً على النهوض بما كان ينهض به إبان جبروته ، ثم أراد أن يبنى بناءه الفنى على هذا الأساس فماذا يصنع ؟ أيذهب إلى قوى أصابه الضعف ويأخذ فى وصفه كما تراه عيناه ؟ إنه عندئذ يكون أقرب إلى المؤرخ ، كلا ، بل إنّ فنه الأصيل لكفيل أن يهديه إلى « الصورة » وعليه بعد ذلك أن يصب فى إطارها مادة من عنده ، بحيث لاتتطلع إلى الكائنات الفعلية بحثاً عن دليل الصدق فيما يقوله الشاعر ، وأسوق لذلك مثلا قصيدة العقاد « العقاب الهرم » :

يهمّ ويعييه النهوض فيجثم ويعزم إلا ريشه ليس يعزم

---

(١) نفسه ٣٦٦

(٢) نفسه ٣٦٩

(٣) نفسه ٣٧٠

لقد رنّق الصرصور وهو على الثرى مكبٌ وقد صاح القطا ، وهو أبكم
يلملم حدباء القدامى كأنّها أضالع فى أرماسها تتهشم
ويُثْقله حَمْلُ الجناحين بعدما أقلاه وهو الكاسر المتقحِّم
جناحين لو طارا لنصّت فدومّت شماريخ رضوى واستقلّ يلملم
ويلحظ أقطار السماء كأنه رجيمٌ على عهد السماوات يندم
ويُغمض أحيانا فهل أبصر الردى مُقضّا عليه أم بما فيه يحلم
إذا أدفأته الشمس أغفى وربما توهّمها صداً له وهو هيثم
لعينيك ياشيخ الطيور مهابةٌ يفرّ بُغَاث الطير عنها ويهزم
وماعجزت عنك الغذابةَ وإنما لكل شباب هيبةٌ حين يهرم

ويرى الدكتور أنّ ماورد فى هذه القصيدة إنما هو مادة من عند الشاعر ملأ بها الصور التى التقطها من حوادث الأيام حين رأها متكررة فى حياة الأفراد وحياة الدول على السواء ... « إن القصيدة هنا لا تنبئ عمّا قد حدث فعلا ، بل تخلق كائنا جديداً وحوادثَ جديدةً ، وإن يكن الخيط الذى يربطها معا مستمَداً من حقائق العالم الواقع » (١) .

ويمكننا أن نضيف إلى ما سبق فى رؤية الدكتور للعناصر التى تتكون منها ماهية الشعر عنصرين آخرين لم يذكرا صراحة فيما سبق وهما عنصرا الفعل والحركة ، وهذان العنصران – فى رأيه – من أبرز ما يميز الشعر دون سائر الفنون لأن « الشعر كالموسيقا « يملأ فترةً من زمن ، فلا بدّ من امتداد زمنى طال أو قصر لقراءة القصيدة من الشعر ، ولذلك كان أنسب مايناسب الشعر هو مايمتّد على فترة من زمن ، أعنى حركة وفعلا تتطور أجزاؤه بحيث يستلزم طولا زمنيا لتمامه ، إن عبقرية التصوير وعبقرية النحت هما فى تجميد لحظة معينة فى مكان ثابت ، وأما عبقرية الشعر ففى إبراز الفاعلية والنشاط الحركى الذى ينساب على سلسلة من لحظات متعاقبات » (٢) .

---

(١) نفسه ، ص ٣٧٢

(٢) نفسه ، ص ٣٨٢

بقى من المقومات التى يجب أن ينض بها الأدب باشتماله عليها مقوّم أساسى هو(الرسالة) فالأديب الحق هو الذى يهدى ولا يهتدي ويقود ولاينقاد وينير الطريق لغيره ولايستنير »[1] فالشعراء العرب فى القديم لم يتغنوا بما تغنوا به من قيم كالنجدة والشجاعة والكرم والتضحية لأنها موجودة فى قومهم ، بل إنَّ الصواب « هو أن القوم قد عاشوا تلك القيم واتصفوا بتلك الصفات بعد أن لمحها الشعراء أولا ، ورأوها لأنفسهم ، ثم شاعت بعد ذلك فى عامة الناس ، وإلا فما إلهام المُلهم ، وماعبقرية العبقرى إذا كان قصاراه فى مدى الرؤية أن يلتفت على قيْد سبر منه ليبصر الناس من حوله كيف يسلكون وبماذا يحكمون لكى يصفَ لهَم سلوكهم ويسجل أحلامهم ؟ »[2] .

فعلى الأديب أن يسبق الناس برؤاه لأنه يمتلك من المواهبة ما لايمتلكه سائر الناس ، لأن « الشعر والأدب بصفة عامة هو الذى يسنّ للناس الخلال ويرسم أمامهم الطريق ، ولاينتظر ليملى عليه الناس بأى الخلال يشيد ، وأى طريق يرسم ، فهو إذن ظلال وتضليل أن يدعو الداعون إلى أن تكون مهمة الأديب تصور الواقع كما يقع ، لأن هذا الواقع لن تزيد واقعيته ذرّة واحدة إذا وصفها الواصفون بألف قصة وألف ديوان ، أما الدعوة الصحيحة فهى أن يلتمس الأدباء قيما جديدة وهو يحسّون قبل سواهم ضرورتها لحياتنا فيبعثون بها شعرا أو يرسمونها فى قصصهم حياة منظورة مسموعة »[3] .

نستطيع من كل ما تقدم أن نقول : إن الدكتور زكى نجيب محمود قدّم لنا فى جملة من بحوثه ذات السمة الأدبية مفهوما لماهية الشعر يتفق مع ما كان سائدا لدى النقاد فى مواضع ، لكنه يختلف فى مواضع ، وإنه فى مفهومه للشعر وفى دراساته التطبيقية كان عقادى النزعة ، ليس هذا بغريب عمنّ قرأ العقاد وقرأ الدكتور زكى نجيب محمود ويمكننا أن نستخلص مجملا لما جعلناه عنوانا لهذا البحث فنقول : إن ماهية الشعر عند الدكتور زكى تتحدد بأنه فن مادته الكلمات التى نسقت على نحو

---

(١) نفسه ٣٩٨

(٢) نفسه ٣٩٩

(٣) نفسه ٤٠٠

يمتع السمع حسب مقتضيات العروض الخليلى ، فيه شيء من التفردّ ، يتجه به صاحبه عن قصد أو عن غير قصد إلى الآخرين ، مستخدما تصويراً حركياً ممتعاً يخلف وراءه صدى خبرة ما عن حقائق الوجود ، وهذا الشعر لا يصور خارجا ولايعبر عن داخل ، وإنما هو خلق بذاته على من يرتاده أن يعيش فيه ، كما أنه فى الوقت نفسه يحمل رسالة ...

هذه الخلاصة كانت ثمرة قراءات الدكتور فى الأدبين العربى والإنجليزى ، فى نصوصهما ونقد نقادها ، ولاريب فى أنه كان متأثرا قبل كان شئ بنزعته الفلسفية (الوضعية المنطقية) فلا عجب أن جاء فهمه لماهية الشعر متلائما فى جانب منه مع تلك النزعة . وكان إعجابه العميق بالعقاد صدى لاتجاهه الفلسفى ، كما كان إعجاب العقاد به صدى لنزعة العقاد المنطقية الصارمة .

إن مفهوم الدكتور زكى نجيب محمود لماهية الشعر يمكن أن يثير كثيراً من الجدل والنقاش والأخذ والرد ، وأهون ذلك أن الشعر بمفهومه العام لايحتمل ماحمله إياه الدكتور وإن كان لا يأباه فى نماذجه العليا .

هذا وليس من هدف هذا البحث الأخذ والرد وإنما كان هدفه معرفيا منذ العنوان ، لذلك اقتصر فيه على ملاحقة فكرة معينة وتتبعها مع الاتكاء قدر المستطاع على مقتبسات من تعبير الدكتور زكى نفسه كى نقدّم تفكيره بأسلوبه ، فهذا أفضل من تقديم أفكاره الواضحة بأسلوب آخر ، وأظن أن البحث قدْم ما يكفى فى هذا المجال .

الفصل السابع

دراسات مهداة

١- السوفسطائيون (أبطال التقدم والتنوير) . فتح الله خليف

٢- أزمة التجريبية المنطقية مع نظريات الفيزياء المعاصرة .

بدوى عبد الفتاح محمد

٣ - حديث معه . عبد الغفار مكاوى

٤ - حوار متجدد (الجمال والفن والإنسان) وفاء إبراهيم

٥ - التحليل العلاجى . محمد مهران

٦ - شهادة فى زى السيرة الذاتية . عبد المنعم تليمه

(١)

السوفسطائيون أبطال التقدم والتنوير

فتح الله خليف (*)

كان الاعتقاد السائد بين الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة حتى الربع الأول من هذا القرن هو أن أفلاطون على حق فى معركته مع السوفسطائيين . فأفلاطون هو الفيلسوف الحق ، المحب للحكمة ، أما السوفسطائيون فهم سطحيون ، هدامون ، مموهون ، وهم منبع السفسطة بمعناها الشائع بين الناس اليوم .

ولكن منذ عام ١٩٣٠ رأينا حركة قوية تؤكد أن السوفسطائيين هم أبطال التقدم والتنوير . فكارل بوبر Karl Popper يعتبرهم الجيل العظيم[١] ، أما هافلوك فيقرر بأن السوفسطائيين هم الذين أيقظوا الشعور بالتحرر فى السياسة اليونانية ، وهم الممثلون للفكر الديمقراطى الحر فى اليونان الذى عمل على هدمه بكل قواه أفلاطون وأرسطو[٢] .

ورأينا فى الوقت نفسه تحولا مفاجئا من المحبة إلى الكراهية نحو أفلاطون باعتباره قمة الرجعية والطغيان . ففى عام ١٩٥٣ قال الأستاذ الأمريكى ليفنسون Levinson بأسى شديد : « إن أصدقاء أفلاطون اليوم من الأساتذة والطلاب الدراسيين له لا يرون فيه سوى أنه الجد الأكبر للنازية الألمانية ، ولكل حكومات الطغيان فى أوروبا التى ساعدت على قيام الحرب العالمية الثانية . لقد كان هدف الحزب النازى الألمانى - كما جاء فى برنامج الحزب الرسمى - هو إعداد الشباب النازى وتربيتهم على مثال الحراس بالمفهوم الأفلاطونى . بل إن هناك من يرون أفلاطون شخصا مصابا بالجنسية المثلية ، لايقوى على كبح غرائزه[٣] .

---

* أستاذ الفلسفة بجامعة الأسكندرية وعضو لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة .

1- Popper, Sir K., *The open Society and its Enemies, Vol.* 1, 5 th. ed, . London 1966.

2 - Havelock, E. A, *The Liberal Temper in Greek Politics*, London, 1957.

3 - Levinson, R.B., In Delence of Plato, Cambridge, Mass., 1953.

كذلك تبدو السوفسطائية فى نظر شخص معادٍ لها ومعاصر لنشاطها مثل أرسطوفان الروائى المشهور على أنها علامة على الانحدار ، ويرى أن أيام اليونان العظيمة هى أيام الحرب الفارسية حين كان الرجال رجالا . كانت الشجاعة ، والخشونة ، والبساطة فى الحياة ، والمستوى الخلقى الرفيع صفات الأجيال السابقة . أما اليوم ، فقد انتهى كل ذلك ، لم يعد أحد قادرا على التمييز بين الحق والباطل ، وإن استطاعوا التمييز فإنهم يختارون الباطل بغباء ، ويحتقرون الحق ، فالأجيال الشابة فى أيامنا هذه تعشق الرفاهية ، وتميل للتخنث والجبن والوضاعة ، انظر إلى الدراما ، فلن تجد اليوم مسرحيات تؤكد الرفعة والنبالة فى السلوك والحياة جميعا مثلما كان يفعل أسخيلوس . وبدلا من ذلك لدينا اليوم يوربيدس بمسرحياته عن الزنا والخداع وزواج المحارم ، وتعقبه للحقراء والوضعاء وتمويهاته التى لاتنتهى . ويعتقد أرسطوفان أن كل ذلك مصدره اتباع الفكر الملحد ، وتعاليم السوفسطائية(٤) .

وفى مقابل هذا فإن فيلسوفا مثل كارل جويلى Karl Joel يرى أن التحول الفكرى الذى قاده السوفسطائيون ليس انحداراً ، ولكن قفزة إلى أعلى ، فهم طموحون كالشباب ، مقنعون ، ثائرون فى كل اتجاه ، وأن بلاغة جورجياس السوفسطائى العظيم نهر متدفق ، فى عصر تجرى فيه دماء شابة ، بحيوية وقوة كاسحة (٥) .

واختلاف الناس على هذا النحو فى منزلة السوفسطائيين بين محب مفرط ومبغض مفرط يدل على أن السوفسطائيين من أنبه الناس وأبعدهم أثرا فى الفكر اليونانى . لقد شهد القرن الخامس قبل الميلاد الذى عاش فيه كبار السوفسطائية من أمثال بروتاجوراس وجورجياس تحولا عميقا من النظر فى الكون إلى النظر فى الإنسان . فأصبحنا مع السوفسطائية لم نعد نتساءل عما إذا كان الأرض مستديرة أم مسطحة ، أو أن أصل العالم هو الماء أو النار ، أنما اتجهت الفلسفة إلى الاهتمام بالإنسان فى واقعة المعاش . فتساءلوا عن العدل والظلم ، والصواب والخطأ ، وبحثوا فى نسبية القوانين الخلقية والأعراف والتقاليد والنظم السياسية. فالمعايير الخلقية والقوانين التى فرضتها الجماهير ليست من وحى الآلهة . إنها أشياء فرضها الإنسان على أخيه الإنسان ، أو على أحسن تقدير وجدت باتفاق بين الناس .

---

4 - Guthrie, W.K.C. A History of Greek Philosophy, Vol, 3, P.

5 - Ibid, P. 49.

وكشفت السوفسطائية عن الأسس الفلسفية العميق للقوانين والقواعد الأخلاقية والنظم السياسية التى تنظم حياة الإنسان . فعند النظرة السطحية قد نجد فروقا سياسية بين الملكية والجمهورية ، والديموقراطية والأستقراطية ، ثم نتساءل : السيادة لمن : هل هى لرجل واحد أو لطبقة أرستقراطية أو للجماهير ؟

ولكن تحت هذه التساؤلات يوجد مستوى من الأفكار أمعن فى التجريد والتنظير حول الطبيعة الإنسانية : فيصبح التساؤل : هل الناس جميعا متساوون ، وهل وجود الحكام والمحكومين ، والأسياد والعبيد ، مجرد مسألة مواضعات اجتماعية ، أو أنها ترجع إلى اختلاف طبائع البشر ؟ والمتأمل فى كل هذه المسائل يجد أنها جميعا ترجع إلى موضوع أعم وأشمل هو طبيعة العالم وموقف الإنسان منه .

فالحكومة التى تدعى أنها تحكم بإرادة الآلهة ، فى مقابل الحكومة التى تنشأ بإرادة البشر ، تقابل العالم الذى يخضع أفراده لسلسلة منتظمة من الأوامر والنواهي ، تعارض المجموع ، الذى تكون دون سابق ترتيب .

وأوضح مثال على ذلك الحرب الأهلية البريطانية فى القرن السابع عشر ، ففى الظاهر كانت تبدو صراعا بين عاملين متنافسين : الملك والبرلمان ، من منهما الذى يحكم ؟ ولكن يكمن وراء ذلك تساؤل : هل الناس بطبيعتهم منقسمون إلى طبقات ؟ طبقة عليا ، وطبقة سفلي ؟ وهل هذا الانقسام بإرادة الله ، وهل هذا الانقسام شائع فى الكون كله ، وفى الطبيعة . ففى الكون نجد على رأس العالم الله ، الحاكم الأعلى ، يليه الملائكة ، ثم الإنسان ، وهو بدوره سيد الحيوان ، الذى يأتى بعده النبات ، وأخس الموجودات جميعا الجمادات . فالله تعالى هو المنظم للعالم على هذ النحو ، وهو الذى أراد أن يكون الوجود مراتبا ، عليا ودنيا ، وهو الذى أراد ألاَّ تخرج المجتمعات البشرية عن هذا النظام .

فى مثل هذا النظام الكونى الإلهى تجد الملكية المطلقة تأييدا وسنداً ، كما يبدو الانقسام الطبقى متسقا مع طبيعة العالم ونظامه ، على الرغم من أن تعاليم الديانات تؤكد بأن الناس متساوون عند الله ، فإن النظام الكونى الإلهى بعكس ذلك تماما .

فالقضية هنا هى مسألة قياس نظام المجتمع البشرى بنظام الطبيعة ، وتصور العالم أو الكون باعتباره منظماً تنظيماً إلهياً . وهذا التصور يرجع إلى أفلاطون . وبالقوة نفسها يتأصل فى الفكر اليونانى المعارض الذى نجده عند السوفسطائيين الذين يرون أن النظام الاجتماعى كله من خلق الجماعة . فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم تقوم على هذا المفهوم الذى يوزع الالتزامات بين الطرفين ، (فالحكم) ملتزم بإزاء المحكومين ، وهم ملتزمون بإزاء الحاكم ، وذلك كه نشأ بين الناس باتفاقهم وتراضيهم لتدبير الحياة دون تدخل من سلطة عليا ، لاتخضع لأى التزام ، الهية كانت أم ملكية . فليس هناك أحكام إلهية ، ولكن يوجد فقط تراضٍ إنسانى خالص أو اتفاق بين الناس ، وأن الناس لهم الحق فى معارضة الحاكم وخلعه إذا نقض الاتفاق ، كما أن للحاكم الحق فى معاقبة المحكومين الذين لايمتثلون للقوانين المخول بإصدارها[١] .

وفكرة اعتبار القانون مجرد اتفاق عقد بين الناس وتراضيهم هى أصل فكرة العقد الاجتماعى عند فلاسفة العصر الحديث من أمثال : جون لوك وجاك جاك روسو ، كما أنها هي جوهر النزعة الإنسانية فى الفلسفة السوفسطائية ، والتى لخصها بروتاجوراس أقدم السوفسطائيين وأشهرهم بقوله : الإنسان مقياس الأشياء جميعاً .

هذه النزعة الإنسانية التى كانت السمة الغالبة على ثقافة العصر ، أى على ثقافة القرن الخامس قبل الميلاد يمكن أن نلتمس أصولها البعيدة عند الطبيعيين الأوائل الذين يفسرون العالم تفسيرا ماديا محضا برده إلى مادة أولى هى أصل الأشياء جميعا . ففى بداية التفلسف لم تر العقلية اليونانية مبررا لوجود علة إلهية أو نصف إلهية للعالم . إن آلهة اليونان على قمة الأولمب وإن كانوا لم يخلقوا العالم ولكنهم على الأقل يسيرونه وينظمونه . ولكن نظريات الفلاسفة الطبيعيين لم تترك أى دور لزيوس فى سقوط المطر وأحداث البرق والرعد ، ولا لبوسيدون فى السيطرة على البحر .

لقد كان أثر الطبيعيين الأوائل على المذهب الإنسانى كبيرا لأنه لايفسدون الطبيعة بردها إلى قوة فوق الطبيعة ، بما فيها طبعا الإنسان ونظمه السياسية والاقتصادية .

---

6 - Ibid., pp. 3 - 13 .

وهناك عامل آخر أنمى النزعة الإنسانية فى هذا القرن هو اتساع أفق الصلات مع العالم الخارجى بسبب الحروب والرحلات وتكوين المستعمرات . وقد أدى ذلك بوضوح إلى إعتبار العادات وأنماط السلوك التى كانت تُعدُّ عامة ومطلقة ودستورا إلهيا ، أدعى إلى اعتبارها محلية ونسبية . فالعادات التى يعتبرها اليونانيون قبيحة ومحرمة مثل زواج الأخ بأخته تعد عند المصريين من الأمور الطبيعية والفضائل الدينية .

ويقص هيرودوت فى تاريخه أحداث منتصف القرن وعادات الناس من الفرس والمصريين والهنود ، ويبين اختلافها عن العادات اليونانية .

ولم يعد ممكنا قبول الأعراف والتقاليد بدون فحص لاسيما بعد الحرب الفارسية ، وانتصار اليونان على الفرس . فقد أيقنوا أنهم انتصروا على أعدائهم بغير عون إلهى ، وأنهم وقفوا وحدهم . فإن سألتهم : كيف كان ذلك ؟ قالوا : إنه قانون الطبيعة ، الغلبة للأقوى والهزيمة والدمار للأضعف .

كان اليونان القدامى يعتقدون أن القوانين التى تحكمهم قد أوحى بها الإله أبولو للمشرعين ، وأنطق بها كاهنة معبد دلفى . ولكنهم اليوم قاموا بمناقشة القوانين واستبعدوا منها فكرة الوحى بها من أبولو .

أما الرافد الثالث الذى أمد النزعة الإنسانية بتيار متدفق فى القرن الخامس قبل الميلاد فهو تقدم المخترعات والتقنيات البشرية . فإن ما حققه الإنسان فى هذا المجال كان موضع تقدير لايقل عن تقدير ما حققه الإنسان فى فهم الكون وفى ميدان الفلسفة والعلم . وأشاد الفلاسفة من أمثال انكساجوراس وديموقرايطس وبروتاجوراس السوفسطائى وكتاب التراجيديا بهذا التقدم فى المخترعات والتقنيات .

فعند سوفوكليس لاتوجد إشارة إلى موجودات عليا ، فجوقة انتيجون لسوفوكليس تمجد الإنسان الماهر ، الإنسان بمهاراته المتعددة أعظم الموجودات فى عالمنا . كان تقدير المهارات عند مثل هؤلاء الفلاسفة والكتاب عظيما ، فأصبحت الخطابة والقراءة والكتابة ، والصيد فى البحر والبر والجو ، والزراعة واستئناس الحيوان

واستخدامه في وسائل النقل ، والمعمار ، والطبخ ، والتعدين ، وصناعة السفن ، وارتياد البحار ، والغزل والنسيج ، والصيدلة ، والطب ، والحساب ، أصبحت كل هذه الأنشطة الإنسانية موضوع تقدير واحترام[١] .

ومع نمو الديموقراطية في أثينا بدأ أصحاب هذه الحرف المشاركة في الحياة العامة ، وخصصوا بعض الوقت للاشتغال بالسياسة والتشريع ، وكان من حقهم الكلام والتصويت في الجمعية التشريعية التي تسن القوانين ، وتعلن الحرب ، وتنشئ المعاهدات .

وهكذا فتحت الديموقراطية الأثينية الطريق أمام كل مواطن يوناني للمشاركة في الحكم ، حداداً كان أم نجارا ، صياداً كان أم نساجا ، غنيا كان أم فقيرا ، فإن آراء الناس جميعا في السياسة جديرة بالاعتبار .

فكيف يمكن أن يقال : إن الحضارة اليونانية كانت تحتقر أرباب المهن اليدوية والحرف والصناعات ! وكانت تمجد فكرة العلم للعلم بصرف النظر عن مدى نفعه .

هذه الأحكام العامة وقرت في نفوسنا أمدا طويلا ، ثم تبين أخيرا لمؤرخي الفلسفة أنها من اختراع أفلاطون وأرسطو . يقول الأستاذ هفلوك Havelock إن تاريخ اليونان السياسي قد تم تدوينه في العصر الحديث كما أراده أفلاطون وأرسطو .

كذلك نحن لا نكاد نعرف شيئا عن السوفسطائيين إلا ما أراد أفلاطون أن نعرفه عنهم . جاء أفلاطون بعد بروتاجوراس وجورجياس أشهر السوفسطائيين – بستين عاما ليكتب عنهم خمس محاورات كاملة اختار لها عناوين تحمل أسماءهم . فلدينا محاورة بعنوان بروتاغوراس ومحاورة بعنوان جورجياس ، ومحاورتان بعنوان هيباس وهو من أكبر سوفسطائي القرن الرابع الذين أدركهم أفلاطون ، ومحاورة بعنوان سوفيسطوس ، هذا فضلا عن مناقشاته المتصلة لآرائهم في محاورة فيدوس وتيتاتوس ومينون ، فكأن مذهب أفلاطون ليس سوء رد فعل لآراء السوفسطائيين ومذهبهم .

قبل أن نمضي في عرض آراء السوفسطائية نقف قليلا عند لفظ سوفسطائي

---

6 - Havelock, E.A., The Liberal Temper in Greek Olitics, PP. 15-29 .

لنتعرف على حقيقة مفهوم هذا اللفظ وماصدقه عند اليونان قبل أن يلحقه التحقير على أيدى أفلاطون .

كلمة سوفيسطوس مأخوذة فى الأصل من الكلمة اليونانية Sophia أو Sophos وتترجم بالحكمة أو بالحكيم . والحكمة معناها الأصلى عند اليونانى هى المهارة فى حرفة ما . فنقرأ فى الياذة هومير أن المثال والعراف وسائق العربة الحربية ومرشد السفن كلا منهم Sophos أى حكيم فى حرفته وصنعته فالحكيم أو الـ Sophos هو الذى يعرف أشياء نافعة . وفى هذا السياق استخدمت كلمة Sophos أيضاً للإشارة إلى المعارف العقلية والروحية ومنها جاءت كلمة فلسفة ومعناها فيلاسوفيا أى محبة الحكمة . وبهذا المعنى أطلقت كلمة سوفوس Shophos على الحكماء السبعة ، ويذكر أن طاليس آخر هؤلاء الحكماء السبعة ، وأول الفلاسفة . وكانت حكمتهم عبارة عن أمثال مأثورة ، أو أقوال قصيرة ، تنصب على تدبير أمور الحياة العملية .

ولم يكن هناك فرق بين لفظ Sophos ولفظ Sophist ، فاللفظان متساويان عند هيرودوت الذى يطلق على فيثاغورس وسولون ومؤسسى ديانة ديونسيوس لفظ سوفسطائى ، ويقول : إن كل سوفسطائى اليونان زاورا عاصمة ليديا . ونعرف من أرسطو واشوكرات بطل محاورة فيدون أن لفظ سوفسطائى أطلق على الحكماء السبعة . كما نعلم من يوربيدس أن لفظ سوفسطائى أطلق على الشعراء والمغنين والموسيقيين والكتاب .

فالسوفسطائى إذن هو من يمتلك مهارة خاصة أو خبرة خاصة أو المتقن لحرفة ما يقدمها ويمنحها ويعلمها لتلاميذه أو صبيته ومن يأتمنهم على أسرار حرفته . من كل ماتقدم نرى أن لفظ سوفسطائى متعدد المفهوم واسع الماصدق ، لكنه لايراد به فى أى مفهوم معنى مخجل أو قبيح(١) .

والإجماع منعقد بين مؤرخى الفلسفة على أن لفظ سوفسطائى قد لحقه التحقير على أيدى أفلاطون وأرسطو . فالسوفسطائى عندهم معلم مأجور يتصيد الأثرياء من الشبان ، ويجمع الثروة من تعليم الحكمة الباطلة . أى أن السفسطة عندهم هى التمويه والخداع ، وهذا هو المعنى الشائع بين الناس اليوم . أما سقراط فقد كان يرى أن المعلم

---

7 - Guthrie, PP. 27 - 34., Burnet, Greek Philosophy, PP. 107 - 110, macmillan, London, 1962.

المأجور كالبغى ، إذ ليس هناك فرق عنده بين أن يبيع الواحد فكره للآخرين أو يبيع جسده . كذلك فإن المعلم الذى يتقاضى أجراً يتنازل عن حريته ، لأن عليه أن يعلم كل من يدفع له ، وكل من يقدر على الدفع ، بينما يقول سقراط إنه حر فى مناظرته وتعليمه ، يختار من يناظره ويبصره بالحكمة . إن الحكمة فى رأى سقراط يجب أن تكون متاحة بحرية بين الأصدقاء . ولم تكن الحكمة هى المتاحة بين الأصدقاء فقط ، ولكنه الايروس أيضا الذى هو أساس الجنسية المثالية المتسامية بين سقراط وأفلاطون .

ويتناول اشوكرات بطل محاورة فيدون التغير الذى طرأ على لفظ سوفسطائى فيقول : « إنه ليحزننى أن أرى التمويه والخداع أفضل من الفلسفة . كان لفظ سوفيسطوس يطلق على حكمائنا السبعة ، فأصبح فى أيامنا يطلق على غير الشرفاء منا . من كان فى الماضى يتوقع ذلك . لقد كان كل الرجال فخورين بهذا الاسم . كان أجدادنا يجلون أولئك الذين يسمون سوفسطائية ويطلبون رفقتهم ومودتهم . وأعظم دليل على ذلك هو اختيارهم لسولون – أول مواطن أثينى يحمل لقب سوفسطائى – ليحكم المدينة » (١) .

أما موقف جمهور الأثينيين من احتراف السوفسطائية للتعليم فإنه يدعو للعجب والدهشة . فنحن تعودنا أن ننظر للتعليم على أنه مهنة محترمة لكسب العيش ، ولم يكن هناك عند اليونان أى مأخذ على ذلك ، أى أن يعيش الإنسان من كسب قوته من التعليم . وكان أصحاب الحرف من الشعراء والفنانين ، والأطباء والنحاتين ، والمهندسين والنجارين وسائر أرباب الحرف والصناعات يتقاضون أجورا لمزاولتهم حرفهم وفنونهم ، أو لتعليمهم تلك الحرف للآخرين . كذلك لم تعرف اليونان عن السوفسطائية أنهم كونوا ثروات ، أو أنهم كانوا يعيشون عيشة مترفة ، بل إن جورجياس لم يتزوج ، ولم تكن له أية أعباء عائلية . وكان يعيش عيشة متواضعة .

يلوح أن تعاليم السوفسطائية هى التى أثارت جمهور المحافظين من أمثال أفلاطون وأرسطو ضدهم .

وسُئل بروتاجوراس : ماذا تعلم تلميذيك ؟ قال : العناية بأموره الشخصية ، ليكون أفضل من يدبر منزله ، وأمور دولته ، ليصبح قوة حقيقة فى الدولة كمتكلم وكرجل

---

6 - Ibid., pp. 27 - 34 .

دولة ، وفى محاورة مينون جاء على لسان سقراط أن السوفسطائيين هم أفضل الناس لتعليم الحكمة التى تؤهل المعلم لإدارة ضيعة ، وحكم دولة .

كانت السياسة إذن هى هدفهم الأعظم فى التعليم ومحور اهتمامهم . والبلاغة أو فن إجادة العبارة والكلام هى الطريق إلى النجاح فى السياسة . وسئل جورجياس . - منه هو السوفسطائى ؟ قال : إنه المهيمن على الفن الذى يخلق المتحدث الذكى . فأتقن السوفسطائية فن صناعة الكلام ، وزاولوه ، وعلموه ، وألفوه فيه الكتب . وليست البلاغة هى الفصاحة فى القول ، ولكنها الاستخدام الصحيح للغة بوجه عام ، وتقدير قيمة الكلمة وأثرها .

كتب جورجياس مقالة عن طبيعة الكلمة قال : إن الكلمة حاكم شديد البأس مستبد The word is a mighty despot لها من القهر ما يفوق قهر الطاغية ، ولها سلطة مطلقة على العقل ، إن قوتها لاتقاوم . وعلى ذلك فلو زينا للمرأة الزنا ، وزنت ، فإنها تكون كالمرأة التى اغتصبت ، لاذنب لها .

إن الكلمة يمكنها أن تفعل خيرا عظيما ، وتزيل خوفا وحزنا ، وتشيع فرحا ومرحا ، وتمكنك من إقناع المحلف فى المحكمة ، وعضو الشيوخ فى مجلس الشيوخ . يقول جوورجياس : هذا ما نريد تعليمه للناس ، وليس شيئا غير ذلك ، ولا لوم علينا لو أن التلاميذ الذين يتعلمون منا استخدموا علمهم فى غايات شريرة ، مثلما لايلام معلم الملاكمة لو أن تلميذه ذهب إلى والده وضربه ضربة قاضية .

إن البلاغة هى علم الوسائل وليست علم الغايات ، وأن تعليمها له آثار مختلفة على التلاميذ بحسب سلوكهم وأخلاقهم .

فالبلاغة هى طريقنا للنجاح فى السياسة ، والنجاح فى التشريع وسن القوانين لخير البشر[١] . كان الاعتقاد السائد عند اليونان قديما هو أن القوانين من صنع الآلهة ، وأن عدم الامتثال لها كفر ، وأن الإنسان الذى يتولى التشريع ، وسن القوانين فإنه يفعل ذلك بإذن الآلهة وبوحى منهم . فالإله أبولو هو الذى أملى على ليكورجوس دستور أسبرطة بكل تفاصيله فى مدينة دلفى . ثم عاد الناس بعد ذلك ليقولوا بأن

---

6 - Ibid., pp. 35 - 48 .

ليكورجوس هو الذى وضع دستور أسبرطة ، ثم ذهب إلى دلفى يطلب موافقة الآلهة عليه . ثم جاء هيرودوت ليقول بأن ليكوجورس استمد دستوره من دستور كريت ، وإن دستور كريت بدوره من وحى الاله زيوس .

أما فى القرن الخامس فإن الاعتقاد الذى ساد بين الكتاب والشعراء والفلاسفة وعلى رأسهم السوفسطائيين هو أن القوانين كلها من صنع الشر ، وأنها وجدت لمواجهة متطلبات الحياة العملية ، وأن القوانين ليست دائمة ولا مقدسة ، وأن الأصل فى القوانين هو الاتفاق بين الناس على تنظيم حياتهم وفقا لرغباتهم ، ، ففى رأى بروتاجوراس لايستطيع الإنسان أن يحيا فى مدينة دون مراعاة حقوق الآخرين . وفور أن تلتفت إلى أن للآخرين حقوقا تنشأ المجتمعات السياسية . فحاجة الناس إلى العدل وكبح جماعة النفس هى أصل القوانين . إن تطور المجتمعات من حالة البداوة حيث كان الكل فى حرب ضد الكل ، وحيث كان كل واحد لا يلتفت إلا لنفسه قد حملت الإنسان - حين أدرك استحالة حياته على هذا النحو - على كبح جماع غرائزه من أجل المواجهة الجماعية لعدوان الطبيعة عليه . وما دامت القوانين نتيجة اتفاق ، فإن المواطنين ليسوا ملزمين بطاعتها فى كل الظروف . ولكن فى الظروف الملائمة تصبح طاعة القانون واجبة .

يقول يوربيدس : ليس للمدينة من عدو مثل طاغية يحكم وحده ، ويضع القانون فى خدمته وحوزته ، ولا يسمح بقوانين عامة مشتركة ، لنفرض وجود سوبرمان قُدّ من صلب ، لا إحساس له ، فإن مثل هذا السوبرمان لايمكن أن يستمر فى طغيانه بدون خوف ، لأن كل الناس سيصبحون أعداء له ، ولو استمسكوا بالقوانين واتحدوا ، فإن الغلبة ستكون لهم . فليست قوة الطاغية وعنفه هما اللذان يمكنانه من السلطة كما يعتقد معظم الناس ، ولكنها غفلة المواطنين أنفسهم ، فإن المدينة التى تفقد احترامها للقانون والنظام هى التى تسقط فى يد الطاغية .

فالثقة المتبادلة بين الناس ثمرة من ثمرات طاعة القوانين واحترامها . وفى ظل مثل هذه الثقة ، تزدهر التجارة ، وتثرى البلاد . وينعم الناس بهدوء البال ، والحرية فى القول والعمل .

وكان الناس عند السوفسطائيين سواسية أمام القانون . فالمساواة هي العروة الوثقى بين الناس ، تربط الصديق بالصديق ، والمدينة بالمدينة ، والحليف بالحليف . فعند بروتاجوراس المساواة بين الناس عدل ، والعدل هو أساس النظام في المدينة ، وهو الذي يخلق روابط الصداقة والوحدة . ويؤكد المشرعون على معنى الصداقة وأهميته في المدينة باعتباره أساس العدل ، ذلك لأن الأصدقاء يراعون العدل مع بعضهم ، من المستبعد أن ينشأ الظلم بين الأصدقاء . فالعدل والصداقة عند السوفسطائيين شيء واحد .

ومن العدل أن تتوزع الثروة بقدر متساو بين الناس . فينادي السوفسطائيون في القرن الخامس قبل الميلاد بإعادة توزيع الثروة ، لأن تضخم الثروات في أيدي قلة من الناس هو أصل البلاء ، وأهم دوافع الإجرام . وكان اليونان قديما تعتبر الثروة عطاء الهيا ، وأننا مكلفون برعايتها ، والحفاظ عليها ، وتنميتها ، فهي وديعة إلهية لانأخذها معنا عند الموت ، وللآلهة أن يستردوها وقتما يريدون . وما دامت الثروة عطاءٍ إلهيا فليس لبشر أن يعترض على مشيئة الآلهة ، أو على ثراء الأثرياء وفقر الفقراء .

أما مشكلة الرق فلم تحظ من السوفسطائيين سوى ببعض العطف على العبيد . وكل ماورد عنهم على لسان أحد تلاميذ جورجياس أن الله خلق الناس أحراراً ، ولم تجعل الطبيعة من الإنسان عبدا . وكانت العبيد في اليونان تقوم بالخدمة في المنازل ، والعمل في المصانع والمناجم ، وكان الأذكياء منهم يقومون بأعمال السكرتارية والصرافة ، وكانوا يتمتعون في أثينا بحرية الكلام والملبس ، ويصعب أن تميز بينهم وبين الأحرار في شوارع أثينا . ولكن يبقى بعد ذلك أن العبد يباع ويشترى .

هذه هي اهتمامات السوفسطائيين وتساؤلاتهم التي أثاروها في السياسة ، ونظم الحكم ، وفلسفة القوانين[٦] .

أما في المعرفة فإن الفلسفة التي بدأها بارمنيدس وطورها أفلاطون قد لعبت دورا مهما في غرس الثقة المطلقة في قوى العقل الإنساني ، تلك الثقة التي تقوم على أن العقل الانساني والإلهي متماثلان . لقد رفض بارمنيدس الإدراك الحسي كلية .

---

6 - Ibid., pp. 55- 79 .

أما أفلاطون فلم ير فى الإدراك الحسى سوى أنه نقطة بدء يتركها العقل وراء ظهره فورا . إن المعرفة تستحق أن تسمى معرفة لو كانت مطلقة وعامة Absolute and universal ، ولكى نصل إلى مثل تلك المعرفة ، فلابد من التعالى عن التجربة ، مخترقين حجاب الإدراك الحسى ، وموغلين فى الحقائق الكامنة فى العقل كمون النار فى الحجر ، فالعقل ملكة فطرية ، ونور داخلى ، وهو كاف بذاته ، بمعنى أن الحدس العقلى يمكن أن يعطينا ، ويوفر لنا فهما دقيقاً للحقائق الكونية .

ولقد ظلت أفكار أفلاطون فى المعرفة مهيمنة على العقل البشرى إلى أن جاء فرنيسيس بيكون وأدار دفة المعرفة إلى اتجاه آخر . فبيكون يعد بحق هو المؤسس الحقيقى للطرق التجريبية ، وللفكر التجريبى . وهو على وعى تماما بالتيارين المتعارضين فى المعرفة : التجريبى والعقلى . والتعارض بينهما مثل التعارض الذى كان قائما من قبل فى العالم اليونانى بن ديموقرايطس الذى يمثل الفلسفة التجريبية ، وبين أفلاطون الذى يمثل الفلسفة المثالية .

كان ديمقريطس يرى أن العالم بكل ما فيه من أجسام وأنفس وآلهة يتألف من ذرات مادية ، وأن الكل يخضع للقانون العام ، أى للفساد بعد الكون ، واستئناف الدور ، على حسب ضرورة مطلقة ، ناشئة من المقاومة والحركة والتصادم دون أية غاية . وليس هناك أية قوة خارجة عن العالم المادى تتدخل فى شئون العالم وقوانينه . والمعرفة الحقة فى العقل ، ولكن العقل خاضع تماما لمعطيات الحس والتجربة .

وقد تبنى السوفسطائيون وعلى رأسهم بروتاجوراس صديق ديموقريطس هذه الآراء التى تصدى لها وعارضها أفلاطون وأرسطو .

والخلاف بين المثالية الأفلاطونية والتجريبية السوفسطائية هو جوهر الصراع بين التيار الموروثين فى المعرفة عند اليونان .

إن العلم يقوم على افتراض مقولة أساسية ، هى أن هناك حقيقة موجودة ، وأنه يمكن اكتشاف تلك الحقيقة . ولكن أى ضمان عندنا لذلك الاعتقاد . فمعايير الصواب

والخطأ ، والحق والباطل ، والخير والشر تختلف من شخص إلى شخص ومن بلد إلى بلد ، وتتغير من لحظة إلى أخرى .

إن المسألة التى شغلت بال السوفسطائيين هى طبيعة الحقيقة وعلاقتها بالظاهرات الحسية ، أو بعبارة أخرى : العلاقة بين الحقيقة والظاهر . وقد ظلت هذه القضية هى الأساس المكين ، لكل الفلسفيات المتعارضة .

فمن جهة ، لدينا مجموعة من الآراء المعقدة التى يمكن أن نوجز أساسها فى مصطلحات مثل : الأمبيريقية Empiricism والوضعية Positivism ، والظاهرية Phenomenalism ، والفردية Individualism ، والنسبية Relativsim ، والإنسانية Humanism .

فما يظهر لنا فى الوجود يتغير من لحظة إلى أخرى ، ومن شخص إلى آخر ، وهؤلاء أنفسهم هم الذين يعبرون عن الحقيقة الوحيدة ، وهذا الموقف فى الأخلاق يعنى أن الأخلاق مجموعة من القواعد الآنية العملية ، لا شأن لها بقواعد عامة أو مبادئ دائمة . هذه القواعد الآنية العلمية أو المبادئ يمكن أن تظل صحيحة لو كانت وحيا من عند الله ، أو معتقدات دينية ، ولكننا فى هذه الحالة لا نستطيع مناقشتها بأدلة وضعية .

مثل هذه المسائل الآنية المتغيرة ، يعارضها الاعتقاد فى مبادئ عليا مطلقة ، ودائمة ، وغير متغيرة ، ولا تخضع لأى تأثير حسى ، أو أهواء فردية . ويمكن أن نستخدم فى وصفها المصطلحات الآتية : مطلقة Absolute ، مثالية Ideal ، متعالية Transcendental . وهذا الاتجاه نجد أصوله فى تعاليم سقراط ، ولكنه ترعرع بعد ذلك فى نظرية المثل عند أفلاطون .

أما الاتجاه الأول ، أى الاتجاه الأمبيريقى أو الوضعى أو النسبى أو الإنسانى فقد لخصه بروتاجوراس بقوله المشهور : الإنسان مقياس الأشياء جميعا ، مقياس النفع والضر ، والخير والشر ، العدل والظلم ، والحق والباطل .

وبعد ، هل نعود مرة أخرى إلى كارل جويل لنقول معه أن التحول الفكرى الذى

قاده السوفسطائيون ليس انحدارا ، ولكنه قفرة إلى أعلى ، فهم طموحون كالشباب ، مقنعون ، ثائرون في كل اتجاه ، وأن بلاغة جورجياس السوفسطائي العظيم نهر متدفق ، في عصر تجرى فيه دماء شابة بحيوية وقوة كاسحة [١].

أو نقف الآن مع الفلاسفة الذين أطلقوا على هذه الفترة ، التى سادت فيها تلك الأفكار : عصر التنوير في اليونان Enlightmen in Greece ، ثم أوروبا بعد ذلك بثلاثة وعشرين قرنا ، أي في القرن الثامن عشر ، والتى بدأت في ألمانيا بفيلسوفها العظيم كنط الذى نحي الميتافيزيقا من مجال المعرفة الإنسانية ، وعلق فعل العقل على ما يتلقاه من إمدادات حسية .

كانت مهمة الفلسفة إذن عند السوفسطائيين في القرن الخامس قبل الميلاد ثم عند كنط في العصر الحديث : هى التنوير ، وقد عبرت فلسفة التنوير عن نفسها في اتجاهين :

أولا : التصميم على الاعتقاد فقط في كل ما هو معقول ، ومقبول فكريا ، ثم الميل نحو التوحيد بين العقل والتجربة وتقدم العلوم الطبيعية .

ثانيا : الاهتمام الحقيقى بالإنسان ، وإصلاح الحياة الإنسانية وتحسينها ، والقضاء على العنف والضرر ، وكل أشكال الاستغلال ، وتأسيس حياة الإنسان على أسس إنسانية خالصة ، نقية من كل شوائب الظلم والقهر والاستعباد ، وأسس نسبية ، لأن الأسس المطلقة تضمر سلطة فوقية هى أصل القهر ، والعنف ، وكل الشرور .

(٢)

أزمة التجريبية المنطقة مع نظريات الفيزياء المعاصرة

أهى حرب على الميتافيزيقا أم حرب على العلم ؟

بدوى عبد الفتاح محمد (*)

أولاً : مقدمـــة

لعلنا نذكر جميعا تلك القصة الرمزية القديمة عن الدب الذى أراد أن يهش ذبابة حطت على وجه صاحبه النائم . فرماها - أو رماه - بحجر فقضى عليه . والمغزى الذى تعبر عنه هذه القصة يجسد بأمانة علاقة التجريبية المنطقية بالفيزياء المعاصرة . فعندما اجتمع وايزمان وأوتو نيوراث وفايجل وكرافت وكاوفمان وكارناب وغيرهم من المفكرين والعلماء برئاسة شليك (١) ، فى عاصمة النمسا فى أوائل العشرينات من هذا القرن ، كان هدفهم تدارس أحوال الفلسفة والعلم . وما يمكن أن تسهم به الفلسفة ، أو بالأحرى المنطق فى تقدم المعرفة العلمية . وهم بالطبع لم يقصدوا مشاركة العلماء أبحاثهم . ولكن تناول لغة العلم (مفاهيمه وقوانينه ونظرياته) بالتحليل المنطقى . لذلك كان أول قراراتهم التى عرضوها فى برنامجهم الفلسفى رفض الفلسفة التأملية . والتحول إلى الفلسفة التحليلية . أى أن تكون الفلسفة علمية . ثم بعد ذلك استخدامها فى

---

* مدرس فلسفة العلوم بكلية الآداب ، جامعة القاهرة .

(١) مورتس شليك M. Schlick(١٨٨٢ - ١٩٣٦) عالم فيزيائى وفيلسوف غساوى أسس جماعة ڤيينا . وتخصص فى البصريات النظرية . وكانت رسالته للدكتوراه عن انعكاس الضوء فى وسط غير متجانس . تحت إشراف بلانك . وكان من أوائل الشراح لنظرية النسبية . أرسى المبادئ الأساسية التى أخذت بها التجريبية المنطقية وبخاصة مبدأ التحقق . انظر

Rasenthal,m (ed) : Qdictionary of Philosophy. Progress pub. Moscow, 1967, p. 400

تصفية لغة العلم من العبارات غير التجريبية [١] أى العبارات التى لا تقبل التحقق . وتلك هى الخدمة التى يمكن أن تسديها الفلسفه للعلم [٢] . فيقول كارناب : « إن الذى يهمنا هو نتائج العلم . ونتائج العلم ليست سوى تعبيرات لغوية معينة هى العبارات أو القضايا التى يؤكدها العلماء ، ووظيفة نظرية العلم هى تحليل هذه العبارات أو القضايا ، ودراسة أنواعها وعلاقاتها - وكذلك الحدود المكونة لهذه العبارات - هذا التحليل هو ما نقصده بمنطق العلم » [٣] . والهدف من هذه التحليلات هو التصدى لمحاولات الاختراق الميتافيزيقى للعلم . فيقول آير A. J. ayer « لقد كان هدفنا تحرير الفلسفة والعلم من الميتافيزيقا مهما كان الثمن المدفوع باهظا » [٤] . فالميتافيزيقا فى نظرهم تمثل خطراً داهما على العلم . وبينما كانت الميتافيزيقا فى الماضى واضحة يسهل التعامل معها ، لأنها غالبا ما كانت تلبس رداء الدين [٥] . فقد طورت نفسها لتلائم روح العصر ، وعادت تغزو العلم فى صورة جديدة يصعب تمييزها ، هى النظرية الذرية للمادة . فالمفاهيم التى تستعين بها هذه النظرية تشير إلى كائنات لا وجود لها بالمعنى المستقر أنطولوجيا ، وغير مدركة تجريبيا .

هذه الوظيفة التى تقوم بها الفلسفة العلمية ، وإنْ بدت سلبية ، أجل شأناً وأعظم خطراً من كل صور المساندة الإيجابية للعلم . فهى تحميه من الانهيار الفجائى ، أو ما

(١) زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، الأنجلو المصرية ، ١٩٥٨ ، ص ٦٠ - ٦٢

(٢) يتكون البرنامج الفلسفى لدائرة ڤينيا من ثلاث نقاط هى ١ - جعل الفلسفة علمية . أى أن تكون منطقا للعلم وتحليلا لقضاياه ٢ - ثم بناء المعرفة العلمية على أسس تجريبية ٣ - وأخيرا العمل على وحدة العلوم . انظر ياسين خليل : مقدمة فى الفلسفة المعاصرة . منشورات الجامعة الليبية ، ١٩٧٠ ، ص ٢٦٨ - ٢٦٩ .

(٣) Carnap, R : Lagical foundations of the unity of science. in Feigl, H & Sellars : Readings in philosophical Qnalysis. Oppleton century, Ny, 1949, pp. 408 - 409.

(٤) Oyer, A. J : The function of philosophy. in Runes, D: Twentieth century philosophy. philo. lib. NY. 1959, pp. 63-65

(٥) يحيى هويدى : الفلسفة الوضعية المنطقية فى الميزان . النهضة العربية ، ١٩٧٢ ، ص ١٥٨-١٧٩

يمكن أن نسميه « بالسكتة العلمية » . أى أنها صيحة تحذير من بناء صروح هائلة من الأنساق العلمية على رمال متحركة ، سرعان ما تبتلعها . وانهيار نظرية الميكانيكا النيوتونية ليس منا ببعيد ، على الرغم من سيطرتها على العقل البشرى ما يقرب من ثلاثة قرون . ومع ذلك ، فانهيارها لم يكن مفاجأة ، وبخاصة بعد نقد إرنست ماخ (١) للأسس الميتافيزيقية التى تقوم عليها ففى كتابه « علم الميكانيكا » كشف عن الأساس الأولى الذى تقوم عليه ميكانيكا نيوتن ، وقاعدته الميتافيزيقية كما تتمثل فى مفهوم المطلق ، أو ما يعرف بوهم الأثير (٢) . فيقول فى تصديره لهذا الكتاب « إن الكتاب الذى بين أيدينا ليس بحثا فى تطبيق مبادئ الميكانيكا . ولكن الهدف منه التخلص مما يعتريها من غموض ميتافيزيقى » (٣) . ثم يبرر شكوكه عن اختراق الميتافيزيقا لميكانيكا نيوتن بقوله « هانحن الآن نجد الاتجاهات الكانطية قد استعادت قوتها من جديد . وبدأنا نسمع عن الأساس الأولى للمكانيكا » (٤) . فأعطى الإشارة للتجريبيين المناطقة للعودة إلى التمييز من حيث دلالة الصدق بين ماهو تحليلى وما هو تأليفى . وبذلك يضعوا أيديهم على ما هو ليس هذا ولا ذاك . فيكون هو الميتافيزيقا أو القضايا الفارغة .

هذا التوجه الأساسى الذى أرساه ماخ نحو الفيزياء النيوتونية . أى تأكيده على ضرورة تجريبية كل القضايا العلمية . والذى عاش أزمة انهيارها مع تجارب مايكلسون

(١) ارنست ماخ E. Mach) ١٨٣٨ - ١٩١٦) عالم وفيلسوف فى العلم . له بحوث فى فسيولوجيا وسيكولوجيا الإدراك الحسى . كذلك له إسهامات واضحة فى البحوث الخاصة بالديناميكا الحرارية والميكانيكا والهيدروديناميكا والكهرباء والبصريات . وتوصل إلى عدد من الحقائق العلمية الجديدة . ولكن أكثر بحوثه شهرة هى التى تختص بعلم الصوت . وتوصل إلى قانون يحدد العلاقة بين سرعة جسم ما وسرعة الصوت . وعرف هذا القانون فيما بعد « بعدد ماخ » . انظر
gray, H. J : Dictionary of plysics. longmans green & co. London, 1958. p. 307

(٢) همفريز ، ريتشارد : المبادئ الأساسية للفيزياء الذرية . ترجمة د . سيد رمضان هدارة . دار المعارف القاهرة ٩٦٢ ، ص ٣٤٨

(3) Mach, E : The Science of Mechanics. The open Court Pub. Co. Laselle, 1960. Prefacr. The first german ed. p. xxii

(4) Mach, E : IBID. Thez the german ed. p. xxvii

ومورلى التى كشـفت عن بطلان فـرض الأثير ، نقـول إن هـذا التـوجـه اهتـز بعـنف مـع أول أعـوام القـرن العشـرين على يد مـاكس بلانك صـاحب نظرية الكم (الكوانتم) . وبعـده بخـمس سنـوات ألبـرت إينشـتـاين صـاحب النسـبيـة . والمدهـش أن الذى كـان يعزف على هذه النغمة التجريبية ويتزعم مظاهرة التحقق كخيار وحيد لا بديل له هو شليك ، تلميذ بلانك صاحب أشهر مفهوم علمى غير تجريبى فى الفيزياء المعاصرة ، وهو مفهـوم الكم [1] هذا المفهوم ليس أكثر من تفسير عقلى للطريقة التى تنتقـل بهـا الطاقة ، أكثر منه حقيقة واقعية . بل إن شليك نفسه فى رسالته للدكتوراه عـن « انعكاس الضوء فى وسط غير متجانس » كان من المروّجين لهذه الموجة الجديدة من المفاهيم غير التجريبية .

وهكذا انقلب البناء النيوتونى رأساً على عقب ، وتغيرت كل مبادئه وبديهياته ، بدءاً من تصورنا للعالم « كأشياء مادية » أو جواهر ثابتة . فأصبح عالما من حوادث . وانتهاءً بعلاقة الإنسان بالطبيعة ، ومعنى الموضوعية ، ودلالة الخبرة الحسية . ناهيك بالانقلاب الشامل فى المنهج العلمى ، أسسه وخطواته ووظيفته . حتى التجربة العلمية (حجر الزاوية فى فلسفة التجريبية المنطقية) اختلفت تماما عن معناها التقليدى . سيان إيستمولوجيا كمتعهد لتوريد المعطيات الحسية ، أو منطقيا للتحقق من الصدق . بل وتغير معنى التجربة من الناحية الإجرائية . أى كيف وأين تتم ، فالعلم اليوم يعرض علينا واقعا قوامه ذرات ، مفرداتها إلكترونات وبروتونات ونيوترونات وغير ذلك كثير – والعلماء يجمعون اليوم على استحالة رؤية الإلكترون ، وفقا للقوانين العلمية المعروفة . والاستحالة لا تتوقف على تطور الأجهزة العلمية بل هى استحالة مَنْ حيث

---

(١) الكم أو الكوانتم هو كم الطاقة الذى تتعامل به الطبيعة أخذاً وعطاءً كمقدار ثابت . وهو التفسير الوحيد المقبول للظواهر الإشعاعية للجسم الأسود . وبناء عليها لم تعد هناك علاقة طردية بين تسخين هذا الجسم وبين تردد الموجة الضوئية الصادرة عنه . وهذا يعنى أن تفاعلات الطاقة فى جميع مستوياتها تتم على هيئة دفعات أو جرعات ثابتة ، بعد أن كانت قبل بلانك تقوم على الاتصال انظر : ريد نيك . ف : ما هى ميكانيكا الكم . دار مير للطباعة والنشر موسكو ١٩٧١ ، ص ١٢٨ - ١٣٣

المبدأ [١] . لذلك وجد من بين العلماء أنفسهم أمثال هيزنبرج ولويس دى برولى من أنكر « وجود » الإلكترون ككيان فعلى [٢] . بل هو مجرد تصور رياضى مساعد . ومع ذلك ، لا يزال التجريبيون المناطقة على إصرارهم بأنهم إن لم يرْوا الإلكترون رأى العين ، فلابد من وضعه فى القائمة السوداء للميتافيزيقا .

نعم ، لابد من الاعتراف بأن العلم يستحيل أن يستغنى عن الخبرة والتجربة ، مهما تقدم ، ومهما تباعدت المسافة بين النظرية والواقع ، كما يقول إينشتاين . ولكن شتان الفرق بين تجربة الأمس التى يتمسك بها التجريبيون المناطقة كميراث نيوتونى ، وبين تجربة اليوم . فالتجربة اليوم لم تعد - غالباً - تجرى فى المعامل بشكلها التقليدى ، كأجهزة وأدوات بل أصبح المعمل هو عقل العالم نفسه . وعملياته هى الخيال العلمى . وأدواته هى الورقة والقلم ، على ما يقول بريدجمان [٣] . Paper and Pencil Lab ، بل إن مادته أصبحت هى التصورات الرياضية . إنه معمل يشبه ما نعرفه اليوم عن لعبة « الأتارى » حيث تدور المعارك دون قتلى . ولكن داخل الجهاز فقط . لذلك ، لم يكن من الغريب أن يرد إينشتاين على إدينجتون عندما هنأه بصدق نظريته فى النسبية العامة ، بعد رصد الكسوف الكلى للشمس عام ١٩١٩ . وجاء الرصد مطابقا تنبئوات إينشتاين عن انحراف الضوء الصادر عن كوكب عطارد . فقد رد عليه بقوله « لقد كنت أعلم سلفا أن نظريتى صحيحة بصرف النظر عن رصد الكسوف . ولو جاءت النتائج على غير ما توقعت لأسفت من أجلك » [١] . أى أن

---

(١) فنحن لكى نرى الإلكترون تلزمنا موجة ضوئية شديدة القصر تتناسب مع أبعاده الصغيرة بحسب قانون دى برولى . هذه الموجة وبمقتضى ترددها العالى لابد أن تكون طاقتها كبيرة . وسرعان ما تطيح بالالكترون من تحت عدسة الميكروسكوب . ويشبه أحد العلماء محاولة رؤية الإلكترون بمن يصطاد عصفورا بأن يوجه إليه مدفعا مضادا للطائرات . انظر ريدنيك . ف : ماهى ميكانيكا الكم . مرجع سبق ذكره ، ص ١٢٨ - ١٣٣

(٢) جاموف ، ج : قصة الفيزياء . ترجمة د. محمد جمال الدين الفندى . دار المعارف القاهرة ، ١٩٦٤ ص ٢٧ - ٢٧٨

(3) BRIDGMAN, P. W : REFLECTIONS OF A PLYSICIST. PHILO. LIB. NY. 1949, PREFACE P. V & P. 16 "R.P"

العلماء اليوم لا يأخذون بمنطق اليقين التجريبي . بل استجدت معايير أخرى أكثر أهمية . وهل عندما نادى ديراك بنظريته عن الوجود السالب (البوزيترون) كان يتكلم عن الواقع التجريبي ، أو بالأحرى عن عالم ما وراء الخبرة [٢] . قارن مثلا بين تجربة جاليليو من فوق برج بيزا عن السقوط الحر للأجسام ، وبين تجربة المصعد عند إينشتاين [٣] . سنجد الفرق شاسعاً لأنه فرق بين عصرين . عصر كان يعاني من أزمة قديمة ، فألقى بكل ثقله على التجربة الحسية المباشرة . ورأى فيها القول الفصل في صدق أية قضية علمية . وعصر آخر لا يرى بأساً من الاعتماد على التجربة التخيلية Jmaginative EXP. بعد أن أفلت الواقع من مصداقية الخبرة . لقد اكتشف العلماء أن الأجهزة التي يستخدمونها ، بل وأجسامهم أيضا تصدر أشعة تفسر الخواص التجريبية للظواهر بالغة الصغر [٤] . وتلك هي أزمة التجريبية المنطقية مع الفيزياء المعاصرة . أي أنها فلسفة جاءت في غير أوانها . أو بعبارة أدق متأخرة كثيرا عن عصرها . فيقول باشلار « إن الروح العلمية الجديدة ، أبعد من أن تكون حسية . بل أبعد أيضا من أن تكون تجريبية » [٥] .

وعند هذه النقطة تتبلور القضية التي يدور حولها البحث . والقضية هي : هل التجريبية المنطقية هي الفلسفة التي جاءت - كما تقول - للدفاع عن العلم ؟

(١) زهير الكرمي : بين ماخ واينشتاين . عالم الفكر الكويتية . المجلد الثاني . العدد الثاني ، ص ١٨٢

(٢) عبد المحسن صالح : هل لك في الكون نقيض . الهيئة المصرية العامة للتأليف ، ١٩٧٠ ، ص ١٣ - ٢٣

(٣) أراد اينشتاين أن يبرهن على تساوي الكتلتين القصورية والجاذبة . وبالتالي تساوي كل نظم الإسناد . فتخيل رجلا داخل مصعد ، اقنطع سلكه الفولاذي الذي يحمله . فراح يهوى في الفضاء وتساءل إينشتاين . لنفرض أن هذا الرجل كان يمسك في يده منديلا فوقع منه . فأين عساه يكون المنديل اثناء سقوط المصعد . وانتهى من ذلك رياضياً وتخيلياً أن المنديل سيظل معلقا في الفضاء . أنظر Barnet. L : The universe and Dr. Einstein. Qmcutar book. 1956, p 49-82

4 - Bridgman, p. w : the logic of modern physics. the Macmillan co. NY. 1961, p. 53 "L.M.P"

(٥) يحيى هويدي : وحدة المعرفة ، الفلسفة ، العلم ، الدين يبحث في الماوراء بحث ألقي في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة ، القاهرة ١٥-١٨ ديسمبر ١٩٨٠ ، ص ٣

والتصدى لكل صور الاختراق الميتافيزيقى بسلاح التحقق . أو تحولت إلى معول هدم للعلم وحرب عليه نتيجة عدم ملائمة وسائلها مع التطور الهائل الذى أحرزته الفيزياء المعاصرة . وهكذا ، وبسبب إصرارها على ضرورة تجريبية كل عبارة علمية ، حالت دون انطلاق الخيال العلمى . وكادت تقضى على ثمرات العبقريات العلمية لأجيال طويلة . وسجنت النجاح العلمى وراء قضبان الصدق مرة أخرى ، هل عندما اجتمع فلاسفة دائرة ڤيينا وقرروا مواجهة الميتافيزيقا بمنطق التجربة ، أفلم يكونوا يعلمون - ومن بينهم علماء أمثال شليك - أن معظم مفاهيم وقضايا الفيزياء المعاصرة هى من هذا النوع الذى لا يصمد للتحقق ، حتى لو جعلناه تحققا ممكناً فحسب . أى أنها تُعَدُّ قضايا ميتافيزيقية بالشروط التى حددوها لصدق القضايا التأليفية . وهذا هو المأزق الذى وقعت فيه التجريبية المنطقية . بمعنى هل كانت تريده علماً « منطقيا » ولكنه متخلف ، يقف عند مستوى « كل المعادن تتمدد بالحرارة » و « هذه الوردة حمراء » أو علم « غير منطقى » بالمعنى والوظيفة التى حددوها للمنطق ، بل وللفلسفة بأسرها أى الوظيفة التحليلية التجريبية ، ولكنه علم متطور . ولعلنا نلاحظ أنه نفس الخطأ الذى وقع فيه أرسطو ، بل ومل أيضا ، مع الفارق بالطبع فى العصر والطريقة [١] . فكلاهما طلب اليقين المنطقى على حساب التقدم العلمى . وأقصد بذلك مزاعمهم عن الاستقراء الكامل . صفوة القول ، إن التجريبية المنطقية قد تصلح كبرنامج تربوى لنشر التفكير العلمي بين البسطاء ، وضرورة الأخذ بالأسباب ومحاربة الغيبيات - كما سعى بها البعض فى مصر - أكثر منها فلسفة علمية جادة تتصدى لأخطر ميراث إنسانى وهو العلم ، زعما بأنها جاءت لتخلصه من ميتافيزيقا موهومة . لذلك لا نعجب إذا وجدنا منها تراجعا سريعا عن هذا الموقف المتشدد . وبدلاً من التحقق ، بدأنا نسمع عن إمكانية التحقق (مثال شليك المشهور عن الجبال التى توجد على الوجه

(١٥) بل إن مل سبق التجريبيين المناطقة فى هذا الخط التجريبى المتشدد من المفاهيم العلمية النظرية . فيقول فى كتابه « نسق منطقى » إن الجزيئى مجرد مفهوم عقلى « ولا أعتقد أننى أجازف كثيرا إذا قلت إنه غير ضرورى . بل هو فرض زائد عن الحاجة » .

Mill, J. S : System of logic. Longmans green. London 1925, p. 230 & Footnote.

الآخر للقمر) (١) ، ثم التحقق من حيث المبدأ . مثال ذلك : بماذا كان يشعر سيدنا يونس وهو في جوف الحوت . أو ماذا كان يفعل أفلاطون في الساعة الثامنة من صباح يوم ميلاده الخمسين . هذه تُعدُّ عبارات علمية . أي لها معنى . أما القول بأن الإلكترون عندما يفقد جزءاً من طاقته يقفز إلى المدار السفلي ، فهو قول لا معنى له ! (٢) بل وسمعنا عن ميتافزيقا « غير ضارة » . نعم غير ضارة ... هكذا ، أي أن التجريبية المنطقية كانت - في مراحلها المتأخرة - على استعداد لقبول العبارة السابقة ، ولكن باعتبارها منشطة للخيال العلمي ، ولا ضرر منها . وذهب البعض منهم إلى أن المفاهيم الذرية هي مجرد تصورات رياضية مساعدة ليس لها أي محتوى فيزيائي . وبالتالي ، فليس هناك ما يدعو للتحقق من العبارات التي ترد بها . مع أن هؤلاء يعلمون أنها عبارات أساسية تمثل قلب النظرية الفيزيائية لأنها ببساطة غير تحليلية . والآن ، إنْ لم تكن هذه العبارات تحليلية ولا تأليفية ، فماذا عساها سوى أن تكون ميتافيزيقية .

بناء على ما سبق . سنطرح فرضا ثم نحاول أن نبرهن عليه . ذلك هو أن التجريبية المنطقية بحسب برنامجها المعلن ، وبحسب وسائلها المنطقية ، لا تصلح للمهمة التي كرست نفسها لها . وعلى العكس من ذلك ، فهي فلسفة جاءت متأخرة عن موعدها بأكثر من نصف قرن ، حينما اشتدت الحملة على ميتافيزيقا نيوتن . وعلى العكس من ذلك ، فالهدف الذي سعت إليه التجريبية المنطقية ، وهو تصفية لغة العلم من الميتافيزيقا يمكن تحقيقه بأيسر الطرق ، وبدون خسائر عن طريق التعريف الإجرائي Operational Definition للحدود والقضايا العلمية ، وكما نراه عند بريدجمان . وهناك مايحملنا على الاعتقاد بأنه الطريق الصحيح ، لأن بريدجمان عالم يمارس العمل العلمي بيديه . ويعرف كيف يتعامل مع التجريدات العلمية . وفي نفس الوقت كانت تؤرقه مشكلة التسلل الميتافيزيقي للأنساق العلمية . وهكذا عرّف الإلكترون بأنه مجموعة الإجراءات الذهنية والمعملية التي يقوم بها العالم ، بحيث يستدل منها على وجوده من تأثيره في الوسط الذي يوجد به . مثال ذلك آثار التأين في غرفة ويلسون الضبابية . هذا الحل الإجرائي لا يتعرض مطلقاً لمسألة التحقق ولا

---

(1) Fuller, B. A. G: Obistory of Philosophy by. oxford pub. & oxford pule. Co Ny. 1969. p. 596

(١٧) زكي نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، ص ٧٠ - ٧١

يهمه المحتوى الفيزيائى للمفاهيم المجردة . وبالتالى ليس من شأنه تقويم العبارات العلمية بالصدق أو الكذب . فمعنى أية عبارة هو مجموعة إجراءاتها . فالقوة - مثلا - عند التجريبيين المناطقة مفهوم ميتافيزيقى . والعبارات التى يرد بها لا معنى لها . ومع ذلك ، فالعلماء يقبلونه ويستخدمونه باعتباره كذا وكذا من الإجراءات . وبذلك نضرب عصفورين بحجر واحد . الأول هو استبعاد احتمالات الاختراق الميتافيزيقى ، لأن الإجراءات تقوم بنفس وظيفة التحقق . ومع ذلك فهى مرنة وقابلة للتطوير بحيث لا تعوق تقدم العلم . والثانى هو تحقيق وحدة وموضوعية اللغة العلمية . وهو الهدف النهائى الذى كرس كارناب حياته من أجله . فيقول همبل « إن الترجمة الإجرائية للمفاهيم النظرية ضرورة حتمتها الموضوعية العلمية . أى أن يكون العلم عاما بين أهله » [١] . هذا الخطأ الذى وقعت فيه التجريبية المنطقية بتعاملها مع عالم ما تحت مستوى الخبرة بمعيار الخبرة أو التجربة ، لمسه بريدجمان ببراعة بقوله « لقد ازددت قناعة بوجود خطأ جذرى فى الطريقة التى يستخدم بهاالإنسان عقله . فالنظام الذى نراه فى عالم الخبرة ليس ممتداً إلى ما تحت الخبرة Meta-Exprience . ومن ثم ، فالعيب ليس فى علاقة السببية ، ولكن فينا نحن لأننا حمّلناها مالا تطيق » [٢] .

وقبل أن تغادر هذه النقطة يهمنا أن نؤكد على حقيقة مهمة ، هى أن التجريبيين المناطقة فشلوا فى فهم الطريقة التى يفكر بها العلماء . لذلك كان من الطبيعى ألا يكترث العلماء بالأحكام التى يطلقونها على العلم . فالعلماء اليوم هم سادة المنطق البرجماتى . فهم لا يسألون عن حقائق الأشياء أو جوهرها الثابت كما يدل معنى الميتافيزيقا ، وإنما ينشدون النجاح . فالنظرية التى تفسر مساحة واسعة من الظواهر ، وتعطينى تنبؤات ناجحة ، ولا أقول صادقة ، هى بهذا القدر مقبولة . وهذا هو الفرق بين تفكير العلماء وتفكير التجريبيين المناطقة . فالعلماء متحررون من أى تراث قديم قد يعوق تقدمهم . أما التجريبيون المناطقة فيصدرون فى تفكيرهم عن أزمة ، أو عقدة قديمة هى عقدة ماخ . أى عقدة الخوف من الميتافيزيقا . فبالغوا فى حربها حتى كادوا

(1) Hempel, C. G : Ospects of Scieutific explanation The Macmillan Co. NY. 1965, p. 135

(2) Bridgman, p. w : R. P pp. 99-100

يضيّعون العلم . تماما كما يقول المثل الإنجليزى « إياك أن تنسى فتقذف بالمولود مع ماء الاستحمام » . والخلاصة ، أنه إذا كان لكل عصر نظريته الخاصة فى العلم ، ولكل علم منطقه . فإن التجريبية المنطقية هى منطق الفيزياء النيوتونية الشيئية الحسية . وبالتالى ، فنحن اليوم بحاجة إلى منطق جديد يتكلم بلسان الفيزياء المعاصرة . ولننظر فى تفصيلات هذا الرأى .

ثانيا: تطور لغة العلم ونظرياته على ضوء الفيزياء المعاصرة

(أ) تطور العلم . لغته وأهدافه

حقق العلم الطبيعى فى هذا القرن مكانة لم يبلغها طوال تاريخه . وأصبح المثل الأعلى لكل المعارف الأخرى . وعلى الرغم من أن كلمة العلم تطلق عادة على فئة واسعة من المعارف المنظمة التى تتخذ من الطبيعة موضوعا لها ، ومن الاستقراء منهجا تلتزم به ، فنحن معنيون هنا بالدرجة الأولى بعلم الفيزياء . وعلى الرغم من أن التجريبية المنطقية لم تفرض هذا التحديد ، فأن هناك من الأسباب التى تحمل على الاعتقاد بأنها كانت تعنى الفيزياء بالتحديد . هذه الأسباب تتعلق بتخصصات بعض المشاركين فى تأسيسها ، ونوعية الأمثلة التى كانت تستشهد بها ، بل وماهية الثورة العلمية المصاحبة لها فى بداية هذا القرن . وبشكل عام ، فما يهم التجريبية المنطقية من العلم هو لغته . أى العبارات التى يصوغ بها العلماء نتائجهم ، وتحمل مضمونا تجريبيا يمكن التحقق منه . إذ يؤكد جرينوود بأنه « لن يكون لأى حد من حدود العلم معنى حتى يكون له تفسير تجريبى »[1] .

وقد مر العلم فى تطوره بمراحل متعددة ، تنوعت فيها لغته وأهدافه . فقد عرف الإنسان قبل أن يعلم . أى أنه احتك بخشونه الواقع ، واستثمر تفاعله مع البيئة من أجل استمرار الحياة . لذلك ، كان الهدف من العلم فى مراحله الأولى هدفاً عمليا يعتمد على الوصف ، بحيث يتوارى بجانبه التفسير العقلى ليصبح هدفا ثانوياً . وتبلور محتواه فى مجموعة من المعارف البسيطة والمبعثرة عن « الأشياء المفيدة ، دون

---

(1) green wood, D : The nature of Science. The Wisdan Lib. NY. 1959, pp. 1-2

أن يعير اهتمامًا إلى ما بينها من علاقات . ولكن بتطور المعرفة إلى علم ، أي معرفة منظمة تتصف بالوحدة والتعميم ، تباينت الأهداف واختلفت اللغة . فاكتسب التفسير أهمية تفوق الإدراك الحسى . ولم تعد لغة العلم رموزا شخصية ، كالشجرة بالنسبة للفلاح . بل رموزا عامة ، كالرمز « س » بالنسبة إلى عالم الفيزياء الرياضية . وهكذا انعكست علاقة الإنسان ، عقله وحواسه ، بالطبيعة وكلما تقدم العلم ، انسحب تدريجيا من منطقة الحواس إلى منطقة العقل ، ومن اللغة الشيئية إلى الرمزية المجردة . وهكذا أصبحت دراسة الخصائص التى تتصف بها اللغة العلمية ، مؤشرا دقيقا على طبيعة المرحلة التى تعبر عنها [1] . وما يهمنا من هذا العرض أن التجريبية المنطقية ، ومن واقع الأمثلة التى استشهدت بها . ومن واقع مشروع كارناب فى توحيد العلوم بردّها إلي اللغة الفيزيائية ، والتى يسميها بالعبارات الأساسية Basic Statements [2] . والذى من أجله رفض العبارات الذرية لڤتجنشتاين . وتأكيده على اللغة الشيئية . أى أن الواقع مكون من أشياء [3] . نقول إن التجريبية المنطقية كانت تتعامل مع علم ما قبل القرن العشرين .

والآن ، فإن الطفرة التى أصابتها الفيزيقاء المعاصرة أثارت تساؤلات كثيرة حول لغة العلم وقدرتها على التعبير عن الواقع . وفى الوقت نفسه وضعت التجريبية المنطقية فى مواجهة مباشرة مع العلم . بمعنى هل من المفروض أن تكون الصيغ العلمية معبّرة عما يدركه الإنسان فى الواقع ؟ أى خبرتنا المباشرة بالأشياء المحيطة بنا . وبالتالى يستطيع أى إنسان عادى أن يتحقق بنفسه من صدق ما يقوله العلماء ؟ وكان هذا هو هدف كارناب والذى من أجله وضع ما أسماه بقواعد التحويل . فكما أن هناك فى الفيزياء ما يعرف بالتحويلات الرياضية من نسق فيزيائى إلى آخر ، كتحويلات لورنتز وتحويلات جاليليو [1] . كذلك فالتجريبيون المناطقة على استعداد لقبول المفاهيم والعبارات النظرية بشرط

---

(1) Young, J. z : Changing symbols of Science. in Vavolis, A (ed) : Science and Society. Holden - day Inc. 1941, p. 31

(٢) ياسين خليل : ص ٣٠٩ - ٣١٠

(٣) ياسين خليل : ص ١١٢ - ١١٨

القابلية للترجمة Translatability للغة الشيئية أو لغة الخبرة الحسية . أو يجوز أن يتجاوز العلم برموزه حدود الواقع المألوف . وحينئذ يكون التحقق مسألة تخصصية أو مهنية . وأزمة التجريبية المنطقية مع الفيزياء المعاصرة تدور حول هذه النقطة بالتحديد . فلسفة العلم شأن أية لغة أخرى ، هي مجموعة من الرموز متفق على معانيها ، وظيفتها نقل الأفكار وإلى وقت قريب ، حوالي منتصف القرن الماضي ، كان الرمز العلمي - في الغالب - يشير إلى ماصدقه مباشرة . انظر إلى نيوتن مثلاً . حينما أراد أن يختار وحدة لقياس القوة ، لم يجد سوى وحدة « الحصان » هذه الرموز لم تعد اليوم تشير إلى أشياء أو مدركات حسية . بل إلى ماهيات أو كيانات معقولة . ولنأخذ مثلاً بالميزون Meson . فالعلماء يعتقدون أنه ليس كيانا ما بأي معنى . بل مجرد طاقة ربط بين المكونات متماثلة الشحنة في النواة (٢) . إذن ، فهذا الرمز لا يشير إلى موضوع محدد ، حتى في عالم ما وراء الخبرة . بل هو طاقة غير محددة نستدلها من تفاعلات ، وتلك بدورها مستدلة من قوانين علمية . ومع ذلك يصرّ كارناب ونيوراث على ضرورة ترجمة هذه الرموز إلى لغة الخبرة المباشرة مهما طالت سلسلة الاستدلالات . وتصور بذلك أنه يستطيع الاستفادة من نظرية الفئات عند رسل في بناء المفاهيم النظرية ثم بنظريته في العلاقات في ربط هذه المفاهيم بالواقع على أساس مبدأ التماثل ، ثم علاقة واحد بواحد . وفاته أن هذه المفاهيم إبداعية لا تشبه شيئا مما يقع في خبرتنا (٣) . وبناء على ذلك يعرّف الإلكترون بأنه دالة رياضية تشير إلى توزيع معين لمقادير فيزيائية هي الشحنات الكهربية في المتصل المكاني الزماني . ولكنه لم يقل لنا كيف يمكننا ملاحظة هذه الشحنات أو آثارها ، وما هي درجة الثقة في استدلالاتنا (١) .

---

(1) Schilpp, p. (ed) : the philosoply of Rudoef Carvap, the lib. of living philo. 1963. pp. 50-51

(2) Uvarav, E. B & chapman, D. R : Dictionary of Science Benguin books, London, 1941, p. 240

(٣) ياسين خليل : ص ١٨٣ - ١٨٤

والسؤال الذى لابد أن يطرح هنا ، هو : ما الذى دفع باللغة العلمية فى اتجاه الصورية والتجريد والبعد عن الواقع . والإجابة فى كلمة واحدة هى الرياضيات . والمشكلة هنا ليس فى الدور الذى تلعبه الرياضيات فى العلم . فكارناب يعترف بأن المفاهيم العلمية مستويات ثلاثة . الأول هو المستوى المحسوس أو الكيفى . ثم المستوى الكمى الذى تكسبه الرياضيات دقة . وأخيراً المستوى بالغ التجريد الذى تلعب فيه الرياضيات دور الملهم للعالم [٢] . ولكن المشكلة هى حجم ونوعية الدور الذى تلعبه الرياضيات وبخاصة فى الميكروفيزياء . والأخطر من ذلك ، هو فقدان الحدود الواضحة بين الرياضيات البحتة كتصورات ، والرياضيات التطبيقية ذات المحتوى الفيزيائى . لقد كانت الرياضيات إلى وقت قريب وسيلة لتحقيق الدقة ، أو تحويل الوصف الكيفى إلى تقديرات كمية . أما اليوم ، فهناك نظريات فيزيائية توقف العمل فيها لعدم توافر « الأداة الرياضية المناسبة » كنظرية إينشتاين عن المجال الموحد . ومع التداخل الشديد بين المفاهيم الرياضية الخالصة والمفاهيم الرياضية ذات المحتوى الفيزيائى ، بات من الصعب ترجمة عبارات الفيزياء المعاصرة إلى مشاهدات . خذ مثلاً بمفهوم « الدالة الموجبة » لشرودنجر ، هل هو مفهوم فيزيائى أو معالجة رياضية ؟ لذلك نجد عالماً مرموقاً من الحاصلين على جائزة نوبل فى الفيزياء هو بريدجمان ، يسمى عالم ما تحت مستوى الخبرة ، بعالم الكاوس أو اللاتحدد . وأن فهمه يقتضى التداخل التام بين العقل والطبيعة ، مع عدم قدرتنا على التمييز بين ما يخص العقل وما يخص الطبيعة [٣] .

هذه الهواجس عن سيطرة الرياضيات على علم الفيزياء ، وما تلاها من ادعاءات بأن القضايا العلمية ذات طبيعة أولية ، أثارت مخاوف التجريبيين المناطقة من أن

---

(1) Carnap, R: observation, Language, and Theoritical language. IN Hintikka, Jakko : Rudolf Carnap, Logical empericist. D. Reidel pub. Co. U.S.A, 1945, p. 49

(2) Carnap, R : Interpsetations of paysics. in Feigl, H & Brodbeck : Readings in the philosophy of science. oppleton century NY. 1953, pp. 313 - 316

(3) Bridgman, P. W : the way things are. Harvard. univ. Press. Mass. 1966, p.1

تسترد العقلانية معاقلها القديمة ، وفى ميدان خطير هو العلم . وساعد على ذلك بعض الأقوال المرسلة للعلماء الذين يجهلون « فن » التأويل الفلسفى . فيقول إينشتاين مثلاً إن « العلم ليس فهرسة للوقائع . وإنما هو خلق من العقل الإنسانى ، بتصوراته التى ابتكرها ابتكارا حراً » [1] . لذلك راح البعض أمثال هل E.I. Hill وريشنباخ يستنجدون بالفلسفات التحليلية لتحد من نفوذ الرياضيات على الفيزياء ، بكشف حدود العلاقة بينهما . وإن لم تفعل ، فلا حرج على من يظنون أن العلماء يتوصلون إلى حقائق العلم بالطريقة الديكارتية . وهذا يفسر تشدد التجريبية المنطقية فى موقفهم من المغامرات الميتافيزيقية بالنسبة إلى العلم . فعرّفوا العلم بأنه خبرتنا بالطبيعة . وبتطبيق نصل أوكام على كل مالاتثبت جدارته التجريبية ، تخلصوا من معظم قضايا الميكروفيزياء . فإذا احتج العلماء بأنهم بذلك يهدمون العلم ، سارع التجريبيون المناطقة بطمأنتهم بأنهم لن يستغنوا تماما عن كل القضايا غير التجريبية . ولكن سيعيدون توظيفها ولكن باعتبارها وسائل مساعدة » تسهل للعلماء تفسير الخبرة . فإذا قال العلماء إن المادة مكونة من ذرات ، أو أن المتصل المكانى الزمانى يتصف بالانحناء ، فإننا نقبل هذه العبارات بوصفها وسائل للفهم فقط .

وإذا كان من المسلم به أن كل تطرف يقابله تطرف مثله ، فلابد أن نعترف بأن التجريبيين المناطقة أسرفوا على أنفسهم وعلى العلم . وعجزوا أن يكونوا موضوعيين وحياديين فى فهم العمل العلمى كما يتم بالفعل [2] . نعم لقد عاشوا صدمة انهيار فيزياء نيوتن نتيجة فرض ميتافيزيقى . ولكننا لا نستطيع فى الوقت نفسه أن نقنع طالباً مبتدئا في علم الفيزياء بأن الإلكترون «خبرة مختزلة » أو فئة من المشاهدات . ثم أين هو الإلكترون الذى يمكن مشاهدته ؟ والرأى عند جمهرة الفيزيائيين المعاصرين « أصحاب الشأن » أن مفاهيم العلم وعباراته هى نتاج تفاعل غير محدد الكم أو الكيف بين العقل والتجربة . ومن المستحيل - فيما يقول إينشتاين - أن يتطابق

(1) Einstein, A : The evolution of plysics. Simon & Shuster, NY, 1938, p 312

(2) Joad, C. E. M : philasophical aspects of madern physics. george allen & Umwin, 1963, p. 9

المفهوم العلمي مع مجموع معطياتنا عنه .

وكأن التجريبية المنطقية أدركت خطأها ، واتجهت لتصحيح موقفها حتى لا تبدو فى حرب مع العلم . أو بعبارة أخرى . كيف تجمع بين الحسنيين . فتأخذ بالمفاهيم النظرية التى تمثل عنصر الإبداع فى العلم وقوته الدافعة . وفى نفس الوقت تقيد قبولها بإمكانية ردها للمفاهيم التجريبية عن طريق ما تسميه بقواعد التحويل وبنوع من التسلسل المتدرج . وهكذا ميّز كارناب بين الحد والمفهوم مع أنهما يعنيان نفس الشيء . الأول يمثل مفردات البناء المنطقى للنظرية العلمية ، أى جانبها الشكلى . أما الثانى فيمثل المضمون الفيزيائى الذى يخص العلماء . ثم عاد فميزً مرة أخرى فى بناء النظرية العلمية بين منظومتين من القضايا يرتبطان معا بقواعد التحويل . الأولى هى « الفرض » . وتتكون من المفاهيم النظرية أو الإبداعية والتى لا يمكن التحقق من عباراتها صدقا أو كذبا [1] . وإنما هى عبارات اشتراطية أو اصطلاحية ، تمثل الجانب الإبتكارى من النظرية العلمية . ويعترف صراحة بأن هذه العبارات هى سر قوتها التفسيرية . أما المنظومة الثنائية من العبارات ، فيسميها « المعجم » . وتلك هى التى يسرى عليها مبدأ التحقق . فكلمة المعجم تدل على أنها ذات معنى تجريبى [2] . وهكذا سمح التجريبيون المناطقة بالمفاهيم والعبارات غير التجريبية ، ومن وراء مبدأ التحقق ولدواعى وظيفيه . واحتار كارناب ، من أين يبدأ . هل يبدأ من أسفل إلى أعلى ؟ أى من التجربة إلى العقل ، بطريقة البناء المنطقى عند رسل (نظرية الفئات) فيضمن الأمان التجريبى ، وإن قضى بذلك على الجانب الإبداعى من المفاهيم النظرية . أو يبدأ من أعلى إلى أسفل ، أو ما يسميها بالطريقة البديهية . ثم ينحدر بتعريفاته واستدلالاته هابطا فى اتجاه العبارات التجريبية [1] . وفى مفاضلته بين الطريقتين ، لم يتردد كارناب في الأخذ بالطريقة الثانية . وكان رائده فى ذلك ما حققته هذه الطريقة من نجاح في الفيزياء المعاصرة .

(1) Campbell, N : What is theory. in Brody, B. A (ed) Readings in the philosap hy of Science. Prentice - Hall Englewood, 1940, p 252

(2) Barnet, L : the universe and Dr. Einstein Omeutor book, 1956, pp. 52 - 55

فالعلماء يبدعون تفسيراتهم أولاً ثم يتحققون منها بعد ذلك [٢] . فيقول كارناب إن هذا المنهج لم نخطط له مقدما ثم جربناه على الفيزياء بل على العكس من ذلك ووفق التقدم الذى أحرزته الفيزياء في العقود الأخيرة هو الذى قادنا شيئا فشيئا إلى ذلك المنهج فى البناء والاختبار والتطبيق للنظريات الفيزيائية ، والذى أسميناه بالبناء الصورى . أي الحساب المنطقى الملحق به تفسير » [٣] . غير أن كارناب فاتته حقيقة مهمة ، هى أن العلماء لا يتحققون اليوم من « صدق » تفسيراتهم ، لأنهم ببساطة لا يعرفون بيقين ما يتحققون منه . وبدلاً من ذلك ، اتخذوا من نجاح التفسير بديلا للصدق .

(ب) الفيزياء المعاصرة والمعطيات الجديدة

استطاعت فيزياء نيوتن أن تسيطر على العقل العلمى ما يقرب من ثلاثة قرون . وكان لها فى ذلك منهج خاص ثلاثى المراحل ، أملته روح العصر . عصر ديكارت أو عصر العقلانية . ففى المرحلة الأولى ، قام نيوتن (وهو عالم رياضى لم يقم فى حياته بتجربة معملية واحدة) ، نقول قام نيوتن بتبسيط الطبيعة ذهنيا ، بحيث تكون قابلة للتصور الرياضى . فأصبح الزمان آنا ، والمكان نقطة إقليدية . وقد أحدث هذا التصور تغييرات عميقة فى تصور الإنسان للطبيعة ، أسفرت عن استبعاد كل مالا يمكن رده للرياضيات ، أو - والمعنى واحد - للعقل [٤] . ثم فى المرحلة الثانية استدل النتائج اللازمة عن هذا النظام التصورى ، مع إجراء التعديلات التى تكفل الاقتراب بها من الواقع التجريبى . وهكذا ، تأتى المرحلة الثالثة ، وهى التحقق ، ليس من البناء التصورى للطبيعة ، بل من أن التعديلات السابقة قد أدت إلى توافق التصور الرياضى

(1) Carmap, R : Interpretations of plysics. op. cit, p313 - 316

(2) Carnap, R : The ories as partially interpreted formal systems. in Brady (ed) op. cit. p. 190

(3) Carmap, R : Elementry and abstract terms. in : Danto, A (ed) : philasopby of scieuce Meridian books Inc. NY. 1960 . p. 156

(4) Burlt, EA : The metapysical foundation of modern science. Kegan paul & Co. London 1931, pp. 300 - 305.

مع المشاهدات . وهنا تكمن مشكلة علاقة الأبنية التصورية بالواقع . فالنجاح الذى حققته هذه الفيزياء أوهم الكثيرين بأنها تصور الواقع تصويراً حقيقياً . بينما الحقيقة أنها كانت تتعامل مع كون مصغر (المجموعة الشمسية) يصعب فيه اكتشاف الأخطاء الدقيقة فى القوانين . لذلك استوعب العلماء المعاصرون الدرس جيداً . وكانوا أكثر وعياً بحدود المشاركة العقلية فى بناء النظريات العلمية . ففصلوا ما بين النجاح والصدق . وتعاملوا مع العلم بمنطق برجماتى .

وحتى منتصف القرن التاسع عشر ، استقر فى وجدان العلماء أن فيزياء نيوتن وضعت يدها على كل الحقائق . ولم يعد أمام الأجيال القادمة سوى تنقيح التجارب السابقة . ولكن ما أن أكمل القرن دورته ، حتى تبددت هذه الثقة المفرطة . وفوجئ العالم بنظريتين جديدتين تدكان بعنف ركائز الفيزياء النيوتونية . وتعلنان على الدنيا اكتشاف مساحات جديدة من المعرفة لم تخطر بعقل إنسان من قبل . الأولى تتعامل مع العالم المتناهى فى الصغر ، وهى نظرية الكم (الكوانتم) . والثانية تتعامل مع العالم المتناهى فى الكبر ، وهى نظرية النسبية .

ويمكننا أن نتصور ثورة الفيزياء المعاصرة بمعنيين ، عام وخاص . أما المعنى العام فيتعلق بنظرة الإنسان للكون وعلاقته به . فقد قامت الثورة النيوتونية الأولى على تمجيد العقل ، وتصور الإنسان مركزا للكون . هذا المعنى نجد ترجمته الفلسفية عند كانط . وعندما قال نيوتن « أنا لا أصطنع فروضاً » كان يقصد بذلك إبعاد اللاهوت عن السيطرة على العلم ، وإعطاء كل الصلاحيات للعقل الخالص . وعلى عكس ذلك ، طرحت الفيزياء المعاصرة تصوراً جديدا لعلاقة الانسان بالكون يتناسب مع طبيعة الموضوعات الجديدة التى تتعامل معها . وفى نفس الوقت نفسه تعلن براءتها من عقدة قديمة تجعل مشاركة الإنسان فى بناء المعرفة موصوفاً بالذاتية . وعلى عكس ذلك ، عُدتْ دخول الإنسان فى معادلة الطبيعة هو قمة الموضوعية . ولكن شتان بين ما تعنيه الفيزياء النيوتونية بالإنسان ، وما تعنيه به الفيزياء المعاصرة . فهو عند نيوتن العقل (معتقدات وميول وتحيزات) . أما اليوم فهو الجسم . أى ما يصدره الجسم الإنسانى (جسم الباحث) من أشعة تحت الحمراء تؤثر على سلوك الجسيمات الدقيقة .

أو الموضع المكانى - الزمانى الذى يشغله الراصد فى النسبية . أى أن ذاتية الأمس أصبحت هى موضوعية اليوم [1] .

أما المعنى الخاص ، فيتعلق بالانقلاب الأشمل الذى لحق بالمنهج العلمى ، من حيث أسسه المنطقية وطريقة التفكير ودلالة الإقتناع وبناء النظرية العلمية . والأهم من ذلك هو إعادة تعريف المفاهيم الأساسية للمعرفة والمنهج معاً ، وبخاصة مفهوم التجربة . وهو مالم يتنبه إليه التجريبيون المناطقة . فالتجربة العلمية اليوم ، ولأسباب تتعلق بالموضوعات الجديدة التى يتعامل معها العلم ، أصبحت فى كثير من الأحيان تخيلية أو رياضية . ومع أن معمل العالم اليوم أصبح هو عقله ، فإننا لا نجد فى الفيزياء المعاصرة ادعاءات بسيطرة العقل على الطبيعة . ومع أن هذا النمط الفريد من التجارب يحمل معه مجازفة العبور على ذلك « الخيط الرفيع » الذى يفصل الفيزياء عن الميتافيزيقا ، فإن العلماء لا يلتفتون لذلك لأنهم غير مصابين « بحساسية » ضد الميتافيزيقا . لذلك كان من الطبيعى أن يتغير معنى ، بل وأهمية التحقق . فالعلاقة بين العالم وبين الغرض العلمى ، ليس كعلاقة شرلوك هولمز بأحد المشبوهين الذى تحيط به الشكوك وتلقى عليه الاتهامات [2] . وتلك هى الصورة الكلاسيكية التى سيطرت على عقول التجريبيين المناطقة ، وضرورة المطابقة بين المستدلات والمشاهدات . وعلى العكس من ذلك ، فالتحقق اليوم لا يشغل سوى مساحة محدودة من اهتمام العلماء . ولولا ذلك ما خرج علينا بوبر بمبدأه عن عدم القابلية للتكذيب ، أى أن المتهم برىء حتى تثبت إدانته . فضلا عن أن التحقق اليوم يمر بسلسلة طويلة من الاستدلالات ، يصعب فيها التمييز بين التصورات الرياضية الخالصة وبين تلك التى تحمل مضمونا فيزيائيا . ومع ذلك يكون البناء العلمى مقبولا بمعايير أخرى تسمح بها الروح العلمية اليوم ، كالبساطة والمرونة وغير ذلك [1] . وعلى الرغم من ذلك ، فالتجريبيون

---

(1) Blanche, R : Contemporary science and rationalism oliver & Boyed. Edinburgb, 1968, pp. 4 - 10

(٢) جون كيمنى : الفيلسوف والعلم . ترجمة وأمين الشريف المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر . بيروت ، ١٩٦٥ ، ص ١٥٧

المناطقة لا يزالون على عهدهم ، وهو أن كل مفهوم لابد أن يقابله ما صدق .

والفيزياء هى العلم المختص ببحث ثلاثة مفاهيم ، هى المادة والمكان والزمان وباعتبار أن المادة سابقة منطقيا على المكان والزمان ، فلننظر فى النتائج الفلسفية لنظرية الكوانتم ، والتى كانت هى سبب الأزمة مع التجريبية المنطقية . والكوانتم هى النظرية التى تبحث عن المادة . وعلى الرغم من أن هذا المفهوم هو أول ما وعاه الإنسان فى تعامله مع الطبيعة ، فهو من أشد المفاهيم غموضا . وقد تناوله اليونان بالتحليل ، وتنوعت آراؤهم بحسب محصول كل فيلسوف من المعرفة ، وبحسب المذهب الذى يدين به . ومع اختلافهم فقد التقوا عند نقطة أساسية هى الأساس الحسى للتفسير ، وبخاصة عند هؤلاء السابقون على سقراط . ويسجل التاريخ أن ديموقريطس كان أول من قدم تفسيراً تجريديا للمادة عن طريق مفهومه عن الذرات . وعلى رغم سذاجة هذا التفسير ، فقد قدّر له أن يسيطر على العقل العلمى أكثر من اثنين وعشرين قرنا من الزمان [٢] . وأصبح الفرض الذرى هو الحدس الأساسى للفيزياء النيوتونية .

وقد تناوب البحث فى الفرض الذرى عديداً من العلماء ، بدءاً من دالتون (الفرض الجزئى) وبويل (أبحاثه فى الغازات) وفاراداى (التحليل الكهربائى) ، حتى وليم كروكس فى النصف الثانى من القرن الماضى ، الذى اكتشف أشعة المهبط أو الكاثور . فأعلن عن مولد الإلكترون . والأهم أن الذرة – ولأول مرة منذ ديموقريطس – لم تعد كيانا بسيطاً . بل هى عالم من الجسيمات مختلفة الشحنة والكتلة [٣] ، ثم توالت بحوث طومسون ورذرفورد التى أثبتت أن هذه الجسيمات ليس مادية بالمعنى المتعارف عليه . أى لها موضع وسرعة . بل لها قوانينها الخاصة والتى أهمها أنها ثنائية الحقيقة ، وبخاصة الإلكترون . وهو ما أكدته بحوث لويس دى برولى .

وفى ضوء هذه الكشوف الجديدة فى عالم الجسيمات دون الذرية ، واجهت ميكانيكا نيوتن مشكلتان فى تفسير حركة الإلكترونات ، فشلت تماما فى حلهما

(1) Nagel, E : The structure of Science. Horcourt Brace world gnc. 1961, pp. 5 - 8

(2) Kitiagorodisky, A. I & Landan. L. D : Molecules. Mir pub. Moscow, 1971, pp. 9-15

(3) Hanks, p : Encyclopedic world dictionary. the Ham lyn pub. group u.k, 1974, p. 518

بالقوانين التقليدية للحركة . أى القوانين التى تختص بعالم الأشياء المادية . الأولى ، أنه بحسب ميكانيكا نيوتن ، فإن السرعة الهائلة التى يدور بها الإلكترون حول النواة ، لابد أن تجعله يفقد طاقته ويسقط داخل النواة ، ويتقوض النظام البنيوى للذرة . وقدّر العلماء الزمن اللازم لحدوث ذلك بجزء من مئة مليون جزء من الثانية . ومع ذلك ، فالنتائج العلمية تكذب هذا الاستنتاج . والخطأ الذى وقعت فيه ميكانيكا نيوتن أنها تصورت الإلكترون « شيئا » ماديا ، أو موضوعا يتصف بالدوام أما طاقته فهى شىء آخر ، يضاف أو يخصم منه . فى حين أن الإلكترون هو مجرد طاقة فقط . هذه الطاقة إن قلت عن حد معين عندما يقفز خارج الذرة ، يصبح « لا شىء » أو مجرد موجة . وقد كان ذلك يتطلب من التجريبية المنطقية أن تعيد تعريف مفاهيمها الأساسية عن الوجود والعدم والواقع والمدركات الحسية . ولكن ذلك لم يحدث . وظلت على ولائها لنيوتن . وعلى أى الأحوال ، فقد وجدت المشكلة حلها على يد نيلس بور N. Bohr فى نظريته عن المدارات وكيف أن كل مدار له مستوى معين من الطاقة ، ويحمل عدداً معينا من الإلكترونات [1] . والنتيجة التى نستخلصها مما سبق ، أن الواقع كما يتصوره العلم ليس مكونا من أشياء . وأنه من العبث أن نعتمد على الإدراك الحسى أو التحقق التجريبى ، ولو كان غير مباشر ، فى حسم القضايا العلمي ، بل إن قيمتى الصدق والكذب ، هكذا بشكل قاطع وحاسم ، لم تعد مقبولة اليوم على ضوء نظرية الاحتمالات ، ومبدأ الترجيح [2] .

أما المشكله الثانية فتتعلق بالديناميكا الحرارية ، فقد كان من المستقر علمياً وفقا لميكانيكا نيوتن أن هناك علاقة طردية بين تسخين جسم ما ، يسمى اصطلاحاً بالجسم الأسود ، وبين طول وتردد الموجة الضوئية الصادرة عنه . ولكن العلماء وجدوا أن الضوء حينما يصل إلى حافته العليا (الأشعة فوق البنفسجية) فإن العلاقة السابقة

(1) Brogile, L : The wave nature of electron. in Crassland, M. P : The Science of mitter Benguin books, London, 1971, pp 345 - 48

(٢) عبد الرحمن بدوى : مدخل جديد إلى الفلسفة . وكالة المطبوعات : الكويت ط ٢ ، ١٩٧٩ ، ص ٨١ - ٨٢

تفقد دلالتها شيئا فشيئا حتى تتلاشى [1] . والحل الوحيد المقبول عقليا لهذه الظاهرة ، لابد أن يعصف بكل الثوابت التى تقوم عليها قوانين الضوء والطاقة عند نيوتن بمعنى أنه لا مفر من أن نتصور أن جميع تفاعلات الطاقة فى جميع مستوياتها تتم على هيئة دفعات أو جرعات ثابتة . ويحل مبدأ الانفصال محل مبدأ الاتصال فى معادلات الطاقة . هذه الجرعات هى الكمات . وهكذا أعلن بلانك مولد نظرية الكوانتم مع أول أعوام القرن العشرين . والذى يهمنا من ذلك فلسفيا ، أن انسحاب فيزياء نيوتن من الميدان العلمى كان يحتم سحب معيارها التقليدى عن التحقق . وهو مالم يفطن إليه التجريبيون المناطقة الذين أصرّوا على التمسك به بصورته الساذجة . وبينما العالم من حولهم يموج بثورة علمية هائلة ، كانوا لا يزالون ... وبخاصة شليك يفكرون بعقلية كلاسيكية تؤمن بأن العلم خبرة ، والقبول تحقق . ويحار الباحث أحيانا ، كيف لم يكتشف التجريبيون المناطقة فشل مبدأ التحقق فى حسم الخلاف بين علماء الفيزياء الذين تفرقوا شيئا ، حول حقيقة الإلكترون . « فمدرسة برلين » وعلى رأسها بلانك تقول إن الإلكترون جسم حقيقى حتى لو لم نشاهده . و « مدرسة كوبنهاجن » وعلى رأسها هيزنبرج تقول إن الإلكترون تصور رياضى مفيد . فهل من المعقول أن يجد العلماء بين أيديهم معياراً جيداً وفعالاً يفض خلافاتهم ثم يتجاهلونه ! وهذا يفسر لم انصرف العلماء عن البحث في « حقيقة » الواقع وتحولوا إلى كيف نستفيد من معرفتنا به حتى لو لم تكن يقينية .

فإذا انتقلنا لنظرية النسبية ، سنجدها تبحث فى مفهومى المكان والزمان ، ومجالها هو العالم الكبير جدا ، الذى تعتبر وحدات الصغرى هى المجرات . وتشترك النسبية مع الكوانتم فى أنها تبحث فى عالم لا تحيط به الحواس ، بل ولا الأجهزة البصرية المتطورة . أى أنه بالنسبة لنا هو عالم اللاتعين ونقطة البداية فى النسبة .. وكما اعترف اينشتاين دون مجاملة – هو نقد ماح لفكرة المطلق عند نيوتن ، وأساسها الفيزيائى الذى تقوم عليه وهو الأثير . ثم جاءت النتائج السلبية لتجارب مايكلسون

---

(١) ريدنيك ، ف : ما هى ميكانيكا الكم . دار مير للطباعة والنشر ، موسكو ١٩٧١ ، ص ٣٢ – ٤٨

ومورلى للكشف فعن هذا الأثير الوهمى ، لتؤكد لإنشتاين خطأ ميكانيكا نيوتن [1] . بمعنى أنه إما أن تنكر وجود الأثير (المرجع الثابت) أو أن نقول بأن الأرض ثابتة لا تتحرك . ولما كان الاحتمال الثانى مستحيلا ، فقد تم رفع الأثير نهائيا من قائمة الحقائق العلمية ، وهكذا أعاد إينشتاين صياغة علم الميكانيكا على أساس نسبى . أى أن كل حركة تنتسب إلى حركة أخرى ، وهكذا وما يهمنا من النسبية نتيجتان فقط . الأولى أن سرعة الضوء أصبحت ثابتا كونيا لا يزيد ولا ينقص ويترتب على ذلك أنه لابد أن يرتبط الزمان بالمكان فى متصل واحد رباعى الأبعاد . مع لفت النظر إلى أن هذا المتصل الرباعى لا يمكن أكتشافه على الأرض أو المجموعة الشمسية أو حتى المجرات . بل عند مستوى السديم (عناقيد المجرات) والتى تتباعد عن بعضها بسرعة تقترب من سرعة الضوء . والثانية هى اكتشاف المعنى الحقيقى للكتلة (الشيء المادى) باعتباره طاقة مكثفة . وترجمت هذا الاكتشاف فى المعادلة المشهورة : الطاقة = الكتلة × مربع سرعة الضوء .

والمحصلة الفلسفية من وراء ذلك ، أن مفهوم الواقع اختلف تماما بعد النسبية بمعنى أننا قبل النسبية كنا نقوّم وجود أى شيء وواقعيته بمقاومته لنا واستقلاله عن إرادتنا . وكان الإدراك الحسى يدلنا على أن الواقع مكون من أشياء . هذان المعنينان يتبلوران في مفهوم الكتلة . أما الآن ، فقد تبددت الكتلة إلى ضروب من الطاقة غير المحسوسة . وتحول « الشيء » الذى يتصف بالدوام إلى حادثة لحظية . وأفلت الواقع بمعناه الأنطولوجى من بين أيدينا كالسراب فكيف يصر التجريبيون المناطقة على أن العبارات تدل على وقائع مشاهدة . وأن سبيلنا لحماية العلم من المزالق الميتافيزيقية هو التحقق التجريبى . والواقع أن ثورة الفيزياء المعاصرة كان لابد أن تصاحبها ثورة فلسفية موازية وشاملة ، تتجاوز بكثير حدود التجريبية المنطقية بل إن حسنة هذه الفلسفة أنها كانت مناسبة لإثارة هذه القضية . أى قضية الثوابت الفلسفية والمقولات التى تمثل مفردات تفكيرنا . فاللغة الفلسفية التى نتكلم بها حتى اليوم (نظرية المعرفة هى تميز واستقلال العارف عن المعروف ، نظرية الوجود تعنى الجوهر المادى الذى يتصف بالثبات) والتى بمقتضاها نصدر أحكاما على العلم بالاستقامة أو الضلال ،

---

(1) Einstein, A : op. cit. p. 203

هذه اللغة بنيت بحدود من فيزياء نيوتن . أى أننا نعيش ونفكر بعقلية نيوتونية فى عصر النسبية . وبالتالى لابد أن تكون أحكامنا عن الفيزياء المعاصرة غير دقيقة بمعنى أن ثورة الفيزياء المعاصرة لو واكبتها ثورة فلسفية مماثلة ، وعلى المستوى نفسه من المفاهيم والمصطلحات ، ماكنا لنفاجأ اليوم بفلسفات تطالبنا برفض أى قضية علمية ما لم يكن لكل حد من حدودها ما صدق . أو بفلسفات تصف النسبية بالمثالية ، والكوانتم بالذاتية . وتتهمهما صراحة بأنهما نظريات علمية « عقلانية » بل وغير واقعية مادامت قد سمحت للإنسان بالدخول فى معادلة المعرفة كمتغير ضرورى . الأمر الذى *أفقد الطبيعة استقلالها* ... هكذا ! [1] .

ثالثا : التجريبية المنطقية وموقفها من الفيزياء المعاصرة

(أ) من ماخ إلى كارناب

يقول فولر إن القرن العشرين شهد مولد نوع جديد من الفلاسفة ، هو الفيلسوف العالم المنطقى . ذاك الذى يرمى وراء ظهره بكل الاهتمامات التقليدية للفلسفة ، ويتجه صوب اللغة . لغة الفلسفة ولغة العلم ، بل ولغة التداول اليومى بالتحليل المنطقى . مستخدما فى ذلك أدوات المنطق الرياضى . وبذلك يخلص الفلسفة من مشكلاتها الزائفة . وتتحول بذلك إلى أداة مفيدة فى خدمة المعرفة الإنسانية ، والعلم بشكل خاص . فتكون منطقا للعلم تحلل نتائجه وتحتكم إلى التجربة لوقايته من أمراض الميتافيزيقا [2] . وكان هذا بالضبط ما فعله ماخ حينما سلط ضوءاً ساطعا على المطلق النيوتونى . فمهد لظهور النسبية . فيقول « إذا قدّر لعلم الفيزياء أن يكون كنيسة أو سلطة لاهوتية ، فلن أسمح لأحد بعد اليوم أن يناديني بالعالم الفيزيائى » [3] . ولذلك رفض أن يكون التفسير وظيفة للعلم ، حتى مع وجود التحقق حينئذ سيعود التفسير « الواضح بذاته » كستار يتسلل من ورائه اللاهوت إلى الحرم العلمى . ويعترف

---

(1) Frank, p : philasophy of scimce. prentice - Hall Inc. NY. 1957, chap. 10

(2) Fuller, B. A. G : op. cit. pp. 591 - 92

(3) Mach, E : Analysis of sensations. Translated by thomas szasz. Dover pub. unc. NY. 1959 Introduction, p. xi

إينشتاين بدور ماخ النقدى ، فيقول « يمكننى أن أقول وكلى ثقة ، إن قراءتى لماخ وهيوم كان لها تأثير على نظريتى سواء بشكل مباشر أم غير مباشر ... فقد استطاع ماخ أن يضع يده على نقاط الضعف فى الميكانيكا الكلاسيكية . وكان قاب قوسين أو أدنى من وضع نظرية عامة فى النسبية قبل نصف قرن » [1] . والآن ، لنفرض أن فولر كان يعنى بثورة الفلسفة العلمية المنطقية فى هذا القرن ، التجريبية المنطقية . ففى تصورى أنها لم تكن ثورة فى الاتجاه الصحيح ! ففضلا عن أنها لم تكن مرنة بحيث تميز بين ماهو غير تجريبى ، وما هو ميتافيزيقى ، فقد ركزت كل جهدها فى دفع الضرر ، أكثر من استجلاب النفع . فالانهيار الفجائى للفيزياء النيوتونية مع بداية القرن ، أصابها بعقدة من كل ما هو تجريبى حتى ساوته بالميتافيزيقى .

والتجريبية المنطقية فى إطارها العام تجريبية إسمية ، لا تناقش الوقائع لأنها من شأن العلماء بل اللغة التى يعبرون بها عن هذه الوقائع وما بينهما من علاقات . وهكذا ، فالعلم بالنسبة لها هو لغة أخذت من الخبرة هيكلها ، ومن المنطق اتساقه وإحكامه ، ونستطيع أن نرصد وراء هذه الاسمية سببين . الأول يعود إلى تأثير المنطق ، وڤتجنشتاين على وجه الخصوص [2] . أما الثانى فيرجع إلى اطلاع شليك على اصطلاحية بوانكاريه ، وموقفه من النظرية العلمية بمعناها الجديد . أما بالنسبة إلى ڤتجنشتاين ، فقد كان كتابه « رسالة منطقية فلسفية » موضع مناقشة داخل حلقة فيينا ، وبخاصة من زاوية اهتمامه بلغة العلم . فقد تصور ڤتجنشتاين العالم حشداً من الحوادث الذرية . هذه الحوادث بالنسبة إلى العلماء هى إدراكاتهم الحسية عنها . وسرعان ما تتحول هذه الإدراكات إلى لغة تعبر عن معرفتهم بالعالم . واللغة هى عبارات تحمل مضمونا معينا . أما من ناحية صورة العبارة ، فهى مكونة من ألفاظ تنتظمها بنيات معينة وفق قواعد التأليف المنطقى (السنتاكس) . أما من حيث معناها ، فالألفاظ ترتبط بعناصر الخبرة بعلاقة واحد بواحد ، والتى تحكمها قواعد السيمانطيقا . وأهم هذه القواعد هو مبدأ التحقق [1] . وهذا هو مربط الفرس الذى تشبث به التجريبيون

(1) Mach, E : IBID Loc. cit.

(٢) زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، ص ٦٣ – ٦٨

المناطقة أما بالنسبة إلى السبب الثانى فهو حرص كارناب على الدفاع عن اسمية بدانكاريه دفاعا وحفاظا على ثروة الفيزياء المعاصرة من المفاهيم النظرية ضد طغيان تجريبية ماخ . هكذا كانت النيات ولكن النيات وحدها لا تكفى . وبخاصة عندما يتذبذب العقل بين المواقف المتناقضة ، حيث لا وسط بنيهما ، وأقصد ماخ بتجريبيته الصارمة ، فى مقابل بوانكاريه وتجاهله التام للخبرة ، واعتبارها مجرد « مستشار » أو عنصر تفضيل لتفسير على آخر . فيقول فيليب فرانك أحد التجريبيين المناطقة البارزين « إن فلسفة ماخ لها سمات خاصة لا تتفق مع الخط الفكرى للفيزياء المعاصرة . هذه السمات هى : ١ - التقليل من أهمية الدور الذى تقوم به الرياضيات والمنطق فى بناء العلم . ٢ - التقليل من شأن الفرض الذرى على رغم خصوبته . ٣ - الالتباس الذى يكتنف قول ماخ بأن عبارات الفيزياء هى عبارات توصلنا إليها عن طريق الإدراك الحسى ، مما يوحى بمثالية ذاتية ، وإنكار لحقيقة العالم الموضوعى »[٢] . غير أن تطور التجريبية المنطقية وبخاصة معيارها عن التحقق ، يؤكد انحيازها لماخ أكثر من بوانكاريه ، حتى لو كان ذلك على حساب ثروة الفيزياء من إبداعات العقول العلمية .

وهكذا أصبحت مشكلتهم هى : كيف نحتفظ بوضعية ماخ المناهضة للميتافيزيقا . وفى الوقت نفسه تطويرها بشكل يتلاءم مع تصورات الفيزياء المعاصرة . فيقول فرانك « لقد حاولنا أن نطعم وضعية ماخ بآراء بعض الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين أمثال هنرى بوانكاريه وبيير دوهم »[٣] . ثم يعود فيحدد ما استفاده التجريبيون المناطقة من بوانكاريه ، بأن « القضايا والمفاهيم النظرية لا تقرر شيئا عن الطبيعة التجريبية . بل هى مجرد توجيهات تمكننا من تصورها بشكل ملائم »[٤] . وهذه العبارة تعنى ببساطة الانحياز الكامل لماخ . أما ما يقوله العلماء عن أن المادة ذرات ، تدور فى فلكها إلكترونات وتقبع فى نواتها بروتونات وغير ذلك ، فهو مجرد أوهام مفيدة ،

---

(١) يحيى هويدى : الفلسفة الوضعية المنطقية فى الميزان ، ص ٧٠ - ٧٣

(2) Frank, p : Between physics and philasop by. Camb. univ. prees. Harvard, 1941, p. 6 B. S. P

(3) Frank, P : IBIBD p. 4

(4) Frank, P : IBID pp. 14 - 20

كما ذهب فاينهجر H. Vaihinger (ت ١٩٣٣) . هذه المفاهيم نقبلها على مضض لأسباب برجماتية ، دون أن نعترف أنها تمثل الواقع . بل وعلى استعداد للتخلص منها لو وجدنا ما هو أفضل منها . ألم يحقق أفلاطون أعظم إنجازاته الفلسفية استناداً إلى حفنة من الأساطير ؟ ألا يفترض العلماء اليوم أن الكون منظم وتحكمه قوانين حتمية ، من أجل تحقيق نتائج أفضل ؟ بينما هم ليسوا على يقين من ذلك كذلك قل نفس الشيء عن المفاهيم الإبداعية للفيزياء المعاصرة ، مجرد أساطير مفيدة (١) . ويظل المعيار النهائي لقبول المعرفة العلمية هو التحقق . ويعبر آبل راى A. Rey عن نظرة الشك التي تحيط بالفيزياء المعاصرة بقوله « لقد تحول العلم اليوم إلى صناعة فنية أكثر منه طلباً للمعرفة . أو قُل إنتاج حرفي من أجل الفائدة » (٢) .

ولننظر في برهان هذا الرأى في موقف ماخ المتشدد من الفيزياء المعاصرة ثم في تتبع التجريبين المناطقة لخطواته ، واحدة بواحدة . فالمغزى الفلسفي للفيزياء المعاصرة يتلخص في حقيقتين . الأولى هي إنكار قدرة العلم على الوصول للحقيقة . والثانية أن علينا حينئذ أن نقنع بالجانب العلمي من العلم . أى تطوير وسائلنا العقلية بما يكفل لنا نتائج دقيقة وناجحة بصرف النظر عن دعوى اليقين . فيقول آبل راى « لقد أصبح العلم اليوم مجرد طريقة إجرائية من أجل الفعل وليس من أجل المعرفة ... وأصبحت الفيزياء هي التي تقودنا إلى الجهل بالطبيعة الحقيقية وليس العلم بها » (٣) . وإذا كانت كل فلسفة قد ترجمت هاتين الحقيقتين بطريقتها الخاصة ، فقد اختارت التجريبية المنطقية لغة العلم ميدانا لنشاطها . ومهدت لنفسها بجانب سلبى يكشف عواقب الإهمال في تحليل القضايا العلمية منطقيا . وكانت تلك هي وظيفة ماخ . فيقول فرانك « لقد اتفقت جماعتنا تمام الاتفاق مع ميول ماخ العدوانية تجاه الميتافيزيقا . والتقينا جميعا تغمرنا السعادة حول تجريبيته الجذرية كنقطة انطلاق لنا » (١) . وكان من الممكن أن تستمر في عدائها لكل ما هو غير تجريبى ، وما أكثره في الفيزياء

(1) Fuller, B.A.G. : op. cit p. 531

(2) Frank, P : Modern Science and its philasophy. Camls. harvard univ. Press, 1950, P. 3 M. S. P

(3) Frank, P : IBID p. 5

المعاصرة ، لولا أن وجدت الحل مرة أخرى عند ماخ . فقد ميز هذا بين ما هو أساسى أو تجريبى فى المفاهيم العلمية ، وما هو مساعد ، نقبله ولا نحكم بصدقه أو كذبه (٢) . ففى تحليله للطريقة التى يفكر بها العلماء ، ذهب ماخ إلى أن العالم تجريبى فى معمله ينشد الصدق المستند إلى الوصف بينما هو برجماتى بين الناس يطلب التفسير الذى يقوم على اللمحة العقلية . ولعلاج هذه الازدواجية ، وحد بين الوصف والتفسير كوظائف للنظرية العلمية . فجعل الوصف هو القاعدة المتينة للعلم . وفى الوقت نفسه يسمح بالتفسير لينطلق بالعلم إلى الأمام . وكطريقة اقتصادية فى العمل العلمى . وهكذا ، فالعالم يطلق لخياله العنان فى تصور ما يشاء فيما وراء الإدارك الحسى . فيقول إن المادة جزئيات ، أو أن المكان والزمان متصل واحد . لا يحكمه فيما يقول ، سوى شمول التفسير ونجاح التنبؤات ومرونة البنية المنطقية للنظرية . ولا ينبغى أن يغيب عن ذهنه لحظة أن مثل هذ التصورات هى مجرد مفاهيم مساعدة ، لا تزيد على كونها رموزا رياضية لها حدودها الوظيفية المعروفة . فلا يشغل نفسه بالبحث فى طبيعتها أو حقيقتها . وهكذا فالعلم يعمل على مستويين . الأول تجريبى لابد له من عبور بوابة الصدق . والثانى أداتى برجماتى ، عينه على العائد العلمى . والسؤال الآن : كيف نميز بين نوعى المفاهيم ؟ لقد كان بوانكاريه صادقاً مع نفسه حينما قرر أن كل مفاهيم العلم هى من النوع الثانى .. فى حين أن التجريبية المنطقية - اقتداء بماخ - ميزت بين هذين النوعين من المفاهيم ، بل وحاول كارناب تقنين هذا التميز منطقيا ، دون إدراك بأن التداخل بين الرياضيات البحتة وبين التطبيقية (أى الفيزياء الرياضية) قد بلغ درجة من العمق يصعب معه التمييز بين ماله محتوى فيزيائى ، وما هو مجرد تصور رياضى . خذ مثلا « الدالة الموجية » ، التى تمثل أحد المفاهيم الأساسية فى الكوانتم حدّها الأول رياضى ، بينما الثانى له محتوى فيزيائى . وفى حين عدّها التجريبيون المناطقة مفهوما مساعداً ، أى غير تجريبى ، ومعهم هيزنبرج ، فقد أكد بلانك ونيلس بور أنه تجريبى .

---

(1) Frank, P : IBID p. 7

(٢) استند ماخ فى تمييزه هذا إلى حقيقة يعرفها المشتغلون بالكيمياء . وهى وجود مواد معينة بدونها لا تتم بعض التفاعلات الكيميائية ، كالحرير الصخرى . ولكنها لا تدخل فى التفاعل .

على ضوء ما سبق ، نستطيع القول بأن التجريبية المنطقية هى الفلسفة التى حاولت الجمع بين الحسنيين ، الحقيقة والفائدة ، أو أن مفاهيم العلم أوصاف حسية مختصرة ، وفى نفس الوقت خلق عقلى حر [١] ، وهذان لا يجتمعان أبداً على مستوى واحد . نعم لقد حاول كارناب ونيوراث الاستفادة من إمكانات المنطق الرياضى فى اعتبار المفاهيم الإبداعية « بناءات منطقية » . ثم ربطها بالمفاهيم التجريبية بما أسموه بقواعد التحويل أو التطابق ، ولكن الرأى عند كثيرين من فلاسفة العلم أمثال سيلزر ، أنهم فشلوا فى مهمتهم ، وأن الانفصال لا يزال قائماً بين نوعى المفاهيم . الأمر الذى يتنافى مع البناء المنطقى للنظرية العلمية ، ومع واقع الممارسة الفعلية للبحث العلمى [٢] . ثم يعود آبل راى فيؤكد أن العلماء يفكرون بطريقة بوانكاريه وليس بطريقة كارناب . فيقول « إن المفاهيم النظرية للعلم ... مثل مفهوم الطاقة ، لا ينبغى أن تثير حيرتنا فيما إذا كانت أولية أو تجريبية . فلاهى هذا ولا ذاك . وإنما هى فى الحقيقة تعريفات اصطلاحية خالصة تتوقف على الاختيار الإنسانى » [٣] .

وقبل أن نغادر هذه النقطة ، يهمنا أن نلقى بعض الضوء على مشروع كارناب الطموح عن « البناء لمنطقى للعالم » والذى يمثل محاولته لربط العقل بالتجربة . فقد سار على درب ماخ – شليك . وحاول الاستفادة من مفهوم شليك عن الصدق فى بناء نظرية عامة للمعرفة ولإنجاح مشروعه ، اتجه « لبناء » كل مفهوم أو عبارة فيزيائية بحدود من الخبرة . وهكذا تتحدد أى عبارة بما إذا كانت علمية أو غير علمية بقابليتها للتحقق . أى أن تقبل الرد لعبارات الخبرة عن طريق « قواعد البناء » . ثم أبان كارناب عن أن كل العلاقات ترتد فى تحليلها الأخير إلى علاقة التماثل بين الخبرات . وطالما

---

(1) Frank, P : IBID p. 12

(2) Sellars, W : Empiricism and theoritical entities in Schilppip (ed) the philosophy of Rudolf carnap. op. cir p. 435

(3) Frank, P: M. S. P. p. 53

أن هذه العلاقة تقبل التحقق ، فليس ثمة مشكلة تتعلق بالتحقق من أى سؤال علمى حقيقى . أى أن كارناب كان يردد عبارة ڤتجنشتين نفسها « السؤال الذى ليس له إجابة ليس بسؤال » . مع أن كثيرا من الأسئلة تتوقف إجابتها على حدود المعرفة العلمية المتاحة ، وتطور وسائلنا الإدراكية والاستدلالية . فالسؤال . : هل الكون متناه ؟ أو هل الوجود موجب ؟ هى من هذا الطراز الميتافيزيقى الذى ليس له مردود تجريبى . ومع ذلك فهى أسئلة شغلت ولا تزال تشغل بال العلماء حتى اليوم . وانفقت للإجابة عنها مئات الملايين من الدولارات فى صورة مركبات ومعامل فضائية . فهل نصف العلماء بأنهم ميتافيزيقيون سفهاء ؟ وهل نكذب الذين يمارسون البحث العلمى بأيديهم ؟ لنصدق الذين يحاولون فرض قواعد صماء على عملهم . بينما وظيفة فيلسوف العلم منطقة العمل العلمى كما يتم بالفعل ، وليس فرض مبادئ عليه . ومع ذلك ، فمن الممكن قبول مشروع كارناب ، ولكن فى حدود « اللغة الشيئية » التى يأخذ بها ، والتى يعدّها الحد الأدنى للخبرة . ولكن أين العلم اليوم من اللغة الشيئية ! لقد توقف العلم منذ زمن طويل عن التعامل بهذه اللغة . بل وبالقيم الكيفية الحادة عن الصدق أو الكذب بمنطق إما ... أو وحلت محلها لغة الاحتمالات ونظرية المتوسطات والأعداد الكبيرة . فلا توجد اليوم عبارة أو فرض علمى يتصف بالصدق أو بالكذب . بل فرض له درجة احتمال معينة . فإذا بلغ الاحتمال درجة معينة متفق عليها ، قبلناه . وإن لم يبلغها تحفظنا عليه . قارن ذلك بقول كارناب « كل عبارة تتكون من مفاهيم علمية يمكن تقرير صدقها أو كذبها من حيث المبدأ »[١] .

(ب) الرؤية المزدوجة لمفاهيم علم الفيزياء

١ - نظرية المعنى ، أو « المعرفة العلمية » .

تكشف مناقشة كارناب لنظرية المعنى عن وعى عميق بأزمة التجريبية المنطقية مع الفيزياء المعاصرة . ولما كان الاتفاق على التصور الجديد للطبيعة الذى تطرحه هذه الفيزياء ، وكذلك معنى المعرفة وحدود الإدراك ، يعنى نهاية التجريبية المنطقية ، اتخذ

(1) Frank, P : B.S.P p.88

كارناب موقف المناورة . أى الدوران حول المشكلات دون حسمها . فهو يعرف « نظرية العلم بأنها تلك التى تغطى كل الأبحاث التى تتخذ من العلم موضوعاً لها » [1] . ومن بين هذه الأبحاث منطق العلم . وفى إطاره تقع نظرية المعنى . وفى الوقت نفسه تُعَدُّ أهم مشكلة تصدت لها التجريبية المنطقية . هذه المشكلة تطرح السؤال الآتى : ما الذى يجعل لعبارةٍ ما معنى ؟ وكيف نتحقق من هذا المعنى ؟ وهكذا أخذت بتفرقة هيوم بين قضية تحليلية يتحدد صوابها من صورتها ، وأخرى تأليفية نحكم بصدقها بمقابلتها بالواقع أو التجربة .

وتصنيف المعرفة ذات المعنى إلى هذين النوعين من القضايا ، يمثل تفكير التجريبية المنطقية حينما كانت « وضعية منطقية » . أى حينما كان عداؤها للميتافيزيقا يغلب حرصها على تقدم العلم . وفى هذه المرحلة المبكرة ، كان الهدف هو تحليل الحكم الأولى التأليفى إلى عناصره حتى يتسنى تعرية الميتافيزيقا القائمة على المبدأ الكانطى . أى الميتافيزيقا التى تسمح لنا بالحكم على قضايا الواقع التأليفية بمعزل عن التجربة ، ما دامت هى في نفس الوقت أولية [2] . الأمر الذى يستبعده تعدد الهندسات . وبالتالى نفى الأوَّلانية عن الرياضيات بشكل عام [3] . غير أنه كان على « الوضعية المنطقية » بعد أن استنفذت أغراضها النقدية ، أن تتحمل مسئولياتها « كتجريبية منطقية » تجاه قضايا الفيزياء المعاصرة . وأهم ما تتصف به قضايا هذه الفيزياء أنها تجريبية رياضية معا ، دون فصل أو تمييز . وهذا يعنى أن أنواع القضايا لم تعد اثنان ، تحليلى وتأليفى بل أُضيف إليهما نوع ثالث هو القضية « التحليلية التأليفية »

---

(1) Carnap, R : Formal And Factual Science. In Feigl, H & Feigl, H & Brodbeck, M op. cif, p. 123

(٢) لقد فعلها ديكارت من قبل بنجاح حينما استدل على قانون القصور الذاتى من مبدأ أوَّلى هو الإيمان بوجود الله وثبات فعل الخلق . وذلك قبل أن يتوصل إليه جاليليو تجريبيا . فلم لا يأخذ به كانط .

(3) Ayer, A : Language, truth, and logic. in Magill, F Master Pieces Of World Philosophy. George Allen & Unwin, London, 1968. Pp. 1010 - 1016.

بمعناها الجدير غير الكانطى ، أو غير الأولى . وهى القضية التى مهد لها بوانكاريه ودوهم بتأكيداتهما المتكررة على خصوبة التفكير الرياضى ودوره الإيجابى فى الاستثمار التجريبى . والمدهش أن كارناب كان واعيا بهذا النوع الثالث من القضايا والذى يمثل بداية المصالحة مع الفيزياء المعاصرة . ويسميها « العبارة التحليلية الوصفية » فيقول « إن العبارات التأليفية هى بمثابة القلب من العلم . وهى أساس صياغة الحالات المتنوعة . ومع ذلك ، فالعبارات التحليلية ذات رتب ثلاث : أولها هى العبارات التحليلية الوصفية التى تتضمن رموزا وصفية تربطها بالعلوم الوصفية . أى رموزا عن كائنات فائقة للمنطق . ومع ذلك فتضمنها لهذه الرموز يكون بالصورة التى تسمح بالحكم على العبارة صدقا أو كذبا على نحو مستقل عن طبيعة هذه الكائنات . أى على أساس قواعد التحويل اللغوى فحسب » (١) . وهو يقصد بالكائنات الفائقة للمنطق ، المفاهيم النظرية التى تمثل بناءات تجريبية عالية التجريد ، وأن كانت لا تزال بشكل ما فى نطاق الخبرة . ثم يستطرد فى السياق نفسه معبراً عن إلحاح المفاهيم النظرية على تفكيره قائلاً « وحيث إن العبارات التأليفية كافية لصياغة التأكيدات كالقوانين العامة ، فمن الممكن إعادة صياغة لغة العلم على النحو الذى يجعلها مقصورة على العبارات التأليفية وحدها . فضلاً عن ذلك ، هناك إمكانية لضم بعض العبارات التحليلية الموجودة فى لغة العلم هذه الأيام ، وإن لم تكن هى كل لغة العلم . وما دام هذا الاحتمال قائماً فعلاً فى لغة العلم ، فلم لا نستفيد من مميزاته إلى أقصى حد بمعنى الدفاع عن الاقتراح الذى يسمح بالعبارات التحليلية الوصفية لأنها أقرب إلى العبارات الوصفية منها إلى بقية العبارات التحليلية الأخرى . وما دام استبعادها يؤدى إلى نتائج غير مرغوبة » . ولعلنا لاحظنا النغمة البرجماتية التى يتحدث بها . وفى الوقت نفسه شعوره بعجز التجريبية المنطقية عن الوقوف فى وجه المد العلمى الجديد . إذن بيدى لا بيد عمرو .

والسؤال الآن ، لماذا لا يريد كارناب الاعتراف بالحقيقة ؟ أى أن هناك عبارات تأليفية لا هى تجريبية ولا هى أولية . والإجابة ، هى الخوف من شبح الميتافيزيقا

(1) Carnap, R : Formal and factual Science. op. cit, pp. 125 - 7.

الكانطية ، يقابله الطمع فى إبهارات العلم . وبينما الواقع العلمى اليوم يشهد بأن التفكير الرياضى يشغل المساحة الأكبر من جهود العلماء ، وإلا ما ظهر هذا التمييز بين الفيزياء النظرية ، والفيزياء التطبيقية . وأن العبقرية العلمية تتجلى فى النوع الأول وليس الثانى (نيوتن واينشتاين وبلانك وبرولى) نجده ينصحنا تجنبا للالتباس أن نفصل الرياضيات عن الفيزياء . كيف ؟ لا أحد يعلم ، لأن ذلك مستحيل ثم يعود فيؤكد بأن هذا الفصل يجافى روح العلم . فيقول : « إن ربط العلوم الصورية بالعلوم الواقعية لا يعنى إضافة مجال جديد لموضوع البحث ... فالعلوم الصورية لا تتضمن أى موضوع على الاطلاق . بل مجموعة من العبارات المساعدة بلا أى موضوع أو مضمون . ومع ذلك ، لا نستطيع الفصل بين نوعى العلوم ، وإلا فقد العلم وحدته » [1] .

ويرتبط بسماح التجريبيين المناطقة للمفاهيم النظرية ذات البنيات الرياضية كضرورة علمية ، نقطة أخرى إثارت جدلاً بينهم نتيجة محاولتهم التوفيق بين منطقية المعرفة العلمية وبين انطلاقتها . هذه النقطة تتعلق بالمقصود بالعبارة التأليفية . فالتجريبى المنطقى حينما يقول إن العبارة التأليفية ذات مضمون تجريبى ، يقصد بها واحداً أو أكثر من معانى ثلاثة . فقد يعنى العبارة التى شهدت عليها الملاحظة . وقد يعنى بها أيضا تلك التى لم تحظ بذلك . ولكن لا يوجد ما يحول دون ذلك . مثال ذلك قياس درجة حرارة بركان . وربما يعنى بها أيضا تلك التى لم نتحقق منها مباشرة ، ولا يتسنى لنا ذلك فى الظروف الراهنة . ولكننا « نأمل » أن يكشف المستقبل عن إمكانات جديدة تساعدنا على التحقق من معناها . هذه المستويات الثلاثة للعبارة التأليفية تعبر - فيما يقول عن هنترميد - عن المراحل التى مر بها أصحاب هذا الإتجاه ، ونوع التأثير الذى تعرضوا له . فالمعنى الأول المتشدد يعبر عنهم حينما كانوا « وضعيين » . أما المعنى الثانى فيعبر عن بداية الشعور بأزمة المواجهة مع الفيزياء المعاصرة وضرورة تطوير المواقف . أما المعنى الأخير الذى يرهن المعنى على احتمالات مستقبلية . فيمثل التسليم الكامل بالواقع العلمى تحت تأثير النقد ، الذى

---

(1) Carnap, R : IBID p. 128

يصفها بأنها « محاولة مغرورة للتشريع للعلم ، تحد من حرية العلماء . وتفرض عليهم ماذا يقبلون وماذا يرفضون من المفاهيم » [١] .

٢ - معيار القابلية للتحقق :

المتتبع لنشأة وتطور التجريبية المنطقية يستطيع أن يلمس كيف تحددت ملامح هذا الاتجاه ومشكلاته حول محور واحد ، هو معيار القابلية للتحقق . فعليه يتوقف التخلص من الميتافيزيقا وعليه أيضا يتحدد المعنى الذى هو أساس المعرفة العلمية . ومن الناحية التاريخية ، يعود هذا المبدأ إلى هيوم ، ومن بعده مل وماخ وموقفهم المعروف من الميتافيزيقا . كذلك يلتقى مع البرجماتية والإجرائية من بعض الوجوه . كما يختلف عنها من وجوه أخرى . فالبرجماتية - وبخاصة عند بيرس وديوى - حددت المعنى لأية عبارة بمقدار فاعليتها العملية . وبالتالى ، فإن معنى عبارة ما ، وبعكس مبدأ التحقق ، يرتبط بأغراض « إنسانية » معينة [٢] ففى كتابه « كيف نجعل أفكارنا واضحة ؟ » يقول بيرس إننا لكى نختبر عبارة ما لنعرف ما إذا كانت تتضمن معنى ، فلننظر هل يؤدى تطبيقها إلى نتائج عملية ؟ ومن ثم ، فالتمييز بين الصدق والكذب لابد أن يسفر عن فارق ما . فإن لم نتبين هذا الفارق ، فالقضية بلا معنى . وعلى الرغم من أن التجريبية المنطقية استفادت هذا المعيار من بيرس ، فإن تطور معناه من الجانب العلمى أو الإبستمولوجى إلى الجانب الإنسانى أو البيولوجى عند ديوى أبعده عن دلالته عندها ، أما بالنسبة إلى إجرائية بريدجمان ، فالتحقق يعنى إمكانية تحويل العبارة العلمية من صورتها الرياضية إلى إجراءات معينة تبين لنا اتفاقها مع ما تشير إليه . ومن ثم ، فمعنى عبارة ما يساوى إجراءاتها . غير أن شليك ذهب إلى أن معنى عبارة ما هو « منهج التحقق منها » . وهو لم

---

(١) هنترميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها . ترجمة د . فؤاد زكريا . دار نهضة مصر القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص ٢٤٠ - ٤٢

(2) Edwards, p. (ed) : Emayelopedia of philosophy. the Macmillan Co. N. Y. 1972, vol viii. art : principle of verifiability. pp. 240 - 46.

يقصد بالمنهج إجراءات فعلية . بل الإمكانية المنطقية للتحقق . ففى رده على نقد لويس C. I. Lewis فى مقاله « الخبرة والمعنى » الذى نشره عام ١٩٣٤ ، والذى يتهم فيه شليك بأنه حوّل الفلسفة من خلال مبدأ التحقق إلى علم تجريبى ، يرد شليك بأنه لم يقصد تكافؤ المعنى والإجراءات بل تكافؤ المعنى والماصدق للعبارة . أى أن أية « عبارة قابلة للتحقق يجب أن تشير إلى ما صدق معين بحيث تكون مقبولة ، ليس لفظيا أو منطقياً فحسب بل أن تشير كذلك إلى الحدود التجريبية التى توضح إمكانية العبارة للتحقق » [1] . ويستطرد بأن ما يعترض عليه لويس هو التحقق الفعلى . بينما التجريبية المنطقية ، والتى أفضل – فيما يقول شليك – أن اسميها « بالتجريبية المستقة » Consistent empiricism تعنى إمكانية التحقق The Possibilty of verification وليس التحقق الفعلى . ويؤكد ذلك أن كارناب اعتبر العبارات التى تتحدث عن المستقبل موجودة فى الحاضر . بينما توقعاتها هى التى تختص بالمستقبل . فإذا سأل سائل : كيف نتحقق من عبارة تتعلق بحادثة مستقبلية ؟ فإننا نرد عليه : عن طريق انتظار وقوعها » [2] . صفوة القول ، إن ما يميز التجريبية المنطقية عن الإجرائية هو الإمكان المنطقى وليس التحقق الفعلى .

ومع ذلك ، فالمعيار الذى حدده شليك ، والذى يوافقه عليه كارناب ، من أن « معنى العبارة هو منهج التحقق منها » هذا المعيار لا يمثل قضية علمية أو حقيقية . وإذا كان لنا أن نأخذ ما زعمه شليك عن اتساق هذه التجريبية مأخذ الجد ، فلابد أن نرفض معيار التحقق . لذلك بادر بعض التجريبيين المناطقة بإعلان أن هذا المعيار لا يمثل قضية ، بل مجرد اقتراح أو توصية . فإذا كان ذلك كذلك ، ففيم كل هذا العناء الذى تكبدوه فى مقاومتهم للميتافيزيقا ، بينما فى وسع أى فيلسوف ميتافيزيقى وبسهولة ، أن ينجو بميتافيزيقاه برفض هذه التوصية . ثم ، هل يمكن أن تقوم فلسفة ما على مجرد توصية ! وقد فطن كارناب لهذه الصعوبة ، فحاول أن يعطى لهذا المعيار

---

(1) Schilick, M : meaning and verification. in Barrett, W & aiken, H. D : philosophy in the twentieth Century. Random house, NY, 1962, p. 32.

(2) Schiklick, M : IBID p. 34

بعض الصلاحيات الملزمة ، على أرضية شبه برجماتية . فذهب إلى أنه عبارة عن تفسير يشارك فى البناء العقلى للمفاهيم العلمية النظرية . أى أننا عندما ننسب معنى إلى ما هو قابل للتحقق . نستطيع أن نميز صور الفاعلية المختلفة ونحول دون اختلاطها . وعلى الرغم من ذلك ، فالمعيار لا يزال على غموضه ، لأننا لا ندرى على أى وجه يمكن أن يتخذ سلاحا يشهر فى وجه الفيلسوف الميتافيزيقى . فمن الممكن أن تكون نقطة بداية الفيلسوف الميتافيزيقى ، هى أن قضاياه ذات معنى حقيقى وعلى مسئوليته . وعلى المعترض أن يثبت عكس ذلك .

ولم يكن الغموض هو المشكلة الوحيدة بل ارتبطت به مشكلة « طبيعة الكائنات » التى تشير إليها المفاهيم المتضمنة فى العبارات العلمية . فالقابلية للتحقق تختص بالعبارات أو القضايا . وكلاهما يعّرف بأنه ما يمكن أن يتصف بالصدق أو الكذب . أى يكون لها معنى . إذن ففيم التحقق وماجدواه إذا كان للعبارة معنى قبل أن نتحقق منها . وتلك هى مشكلة التعريفات الدائرية وهل يرتبط ذلك بفتح الباب أمام كل المفاهيم النظرية على أساس برجماتى خالص ؟ والواقع أن التجريبيين المناطقة وبخاصة فى المرحلة المتأخرة ، كانوا فى وضع لا يحسدون عليه بالنسبة إلى عجزهم عن التمييز بين المفاهيم الميتافيزيقية والمفاهيم النظرية – ذات الشبهة الميتافيزيقية . فقد كانوا على وعى بأن مبدأ القابلية للتحقق يمكن أن ينسف كل شىء . وبينما كان ماخ أكثر سعادة بتطهير العلم من الميتافيزيقا النيوتونية ، فإن التجريبيين المناطقة كانوا على مقربة من مسرح الأحداث العلمية الدرامية آنذاك . ويعرفون بأن مبدأهم في التحقق سيحيل كل قوانين الفيزياء إلى عبارات فارغة . ولذلك راح كل منهم يلتمس لنفسه مخرجاً من المأزق ، فشليك ، متابعا فى ذلك رامزى ، يطالبنا ألا ننظر إلى قوانين العلم على أنها عبارات حتى لا تخضع لمبدأ التحقق وإنما مجرد « قواعد » تسمح لنا بالانتقال من عبارة إلى أخرى . وبذلك تتحول قوانين العلم ، بتعبير رايل ، إلى « رُخص للاستدلال » Inference Licenses ، بحيث يكفينا منها عدم التناقض . غير أن كارناب – الأقرب إلى ماخ – يعترض بأن قوانين العلم عبارات حقيقية وليس قواعد . بدليل أن محاولات قد جرت لتكذيب هذه القوانين عند بوبر . فهل رأينا من قبل قاعدة كاذبة ؟

نخلص من ذلك ، أن عدم وجود الخبرات التى تمكننا من تطبيق مبدأ التحقق على عبارات الفيزياء المعاصرة ، جنبا إلى جنب مع صعوبة تبنى موقف بوانكاريه بتحويل العبارات (القوانين) العلمية إلى قواعد أو تعريفات ، جعل من اللازم تنحية مبدأ التحقق . وأن يستبدل به مبادئ أخرى مثل المصداقية أو « القابلية للتثبت » Cofgirmability أو « القابلية للاختبار » Testability . وكلها تدخل فى مقوله « اطمئنان القلب » أو التحول من التحقق القوى إلى التحقق الضعيف . ولأنه كان من الصعب على عدد كبير من التجريبيين المناطقة إحالة مبدأ التحقق إلى التقاعد ، وهو الذى تدور حوله فلسفتهم ، لم يستقر الرأى عندهم على التحقق الضعيف مع تعدد مبادئه ومستوياته . لأنه يقدر ما يسمح للعلم بالنمو والتقدم ، وللعلماء بقدر أكبر من حرية الإبداع ، بقدر ما يترك الحبل أيضاً على غاربه للميتافيزيقا . ولم يكن هناك مفر من الخيار البرجماتى (1) .

ولننظر أولاً في التحقق القوى ، وما وجه إليه من اعتراضات . ففى الصياغات المبكرة عند شليك ووايزمان ، كان المقصود بالتحقق القوى هو تحديد معنى القضية بالكامل تجريبيا . والقضية التى لا تتحقق بشكل شمولى لا يعترف بها . وتكون بلا معنى . وارتبط ذلك عندهم بما شاع فى الوسط العلمى عن « التجربة الحاسمة » Crucial EXP. وعلى الرغم من انتهاء المزاعم الخاصة بالتجربة الحاسمة بعد التطور الفيزيائى الأخير ، فإن التجريبيين المناطقة كانوا يرون فيها النموذج الأمثل لمبدأ بيرس . أى السيف القاطع الذى يفصل بين الصدق والكذب . وبالتالى لابد أن يسفر الاختلاف بين عبارتين عن نفس الظاهرة عن فارق ملموس . ولكن هذا النوع من التحقق واجه بعض الصعوبات ، أهمها :

- أن القوانين العلمية كقضايا كلية تغطى مالا حصر له من الأمثلة . ومن ثم يستحيل التحقق الشامل .

- يعجز التحقق الشمولى عن التعامل مع القضايا الخاصة بحوادث الماضى أو المستقبل .

---

(1) Oyer, A. J : Language, truth, and logic. op. cit. pp. 1010 - 16.

- حتى بالنسبة للقضايا الوجودية الماثلة أمامنا آلان ، فإن التحقق منها تحققا شاملاً ينتهى إلى تناقض منطقى . فالشمول لا يعنى التحقق من الصدق فحسب بل وكذلك من نقيضه وهو الكذب . ولكن فى حالة هذه القضايا ، فإن نقيض الصدق ليس هو الكذب ، بل الخلو من المعنى [1] .

أما بالنسبة للتحقق الضعيف ، فقد مر بعدة تطورات تراوحت بين مبدأ القابلية للتكذيب Falsifability criterion الذى اقترحه بوبر . ومبدأ القابلية للتثبت أو الاختبار عند كارناب . أما بالنسبة لبوبر ، وعلى رغم عدم عضويته فى الجماعة ، فقد شاركها اهتمامها فى تخليص العلم من الميتافيزيقا . ولكن بطريقة مختلفة . ولذلك خالفهم فى وضعهم للمشكلة وطريقة حلها . نعم من الضرورى تمييز القضية العلمية عن القضية الميتافيزيقية . ولكن بشرط ألا يكون المعنى هو أساس التمييز . فمثل هذا التمييز هو تمييز لغوى تعسفى . علاوة على أنه يمثل شرطاً غير معقول . بمعنى أن الفرق بين العبارات العلمية وبين الأساطير ليس فى معناها . فكم من أساطير تحولت إلى علم حقيقى عن طريق المنهج الصحيح . ومن هنا واجه معيار القابلية للتحقق مشكلة أرهقت التفكير الفلسفى ولا تزال وهى مشكلة الاستقراء . بمعنى أن التعميم الاستقرائى غير صحيح منطقيا . ومبدأ التحقق بمعناه الشامل ينزلق إلى هذا الخطأ المنطقى [2] . وهو يفسر تراجع شليك عن اعتبار القوانين العلمية تعميمات استقرائية ، بقدر ما هى قواعد للاستدلال . ومع ذلك خاب سعيه . وانتهى حله إلى الفشل لأنه يقوم على اللا تماثل المنطقى . أى أن نقيض القضية الصادقة ليس هو القضية الكاذبة ، بل الفارغة . وعن طريق هذا اللاتماثل المنطقى بنى بوبر مبدأه عن القابليه للتكذيب ، كمعيار للتوثيق العلمى . ويرى بوبر أن الفرض الذى ينجو من التكذيب أفضل من الذى يظفر بالتحقق لأن الثانى لن يعدم ما يكذبه بعد ذلك

---

(1) Eswards, P. A (ed) : op. cit col VIII pp. 240 - 7.

(2) Carnap, R : Testability and meaning. in feigl, H & Brodbeck, M op. cit, pp. 47 - 50.

بعكس الأول . فالعلم من وجهة نظره « ليس نسقا من العبارات اليقينية أو الجاهزة . ولا هو معرفة « إبستمولوجية » . ومن ثم ، فهو لا يستطيع أن يزعم لعباراته اليقين أو الصدق أو حتى الاحتمال . فنحن لا نعرف بل قصارى الأمر نخمن فقط »[1] .

أما ريشنباخ ، فيقترح معياراً آخر يتوسط بين التحقق المباشر وبين التحقق من حيث المبدأ . أو عدم الاستحالة المنطقية الذى ارتآه شليك . ذلك هو معيار « إمكانية التحقق الفيزيائى » Physical Possibility . وبمقتضى هذا المعيار نستطيع أن نقول إن عبارة ما ممكنة التحقق إذا كانت لا تتعارض مع القوانين الفيزيائية المقبولة . وفى الوقت نفسه لا تمثل استحالة منطقية . وميزة هذا المعيار أنه يتصف بالمرونة بحيث يساير كل إضافة علمية جديدة . ولكنه معيار تعويمى يتوقف على مستوى التقدم العلمى بشكل ما . وعلى الرغم من أنه أفضل المعايير من الناحية العملية ، إلا أنه يتسم بالعيب الذى يتصف به كل ما هو عملى ، وهو النسبية . فهو معيار يكتسب الدليل على المعنى مما هو بحاجة إلى دليل .

وفى اتجاه محاولات التجريبية المنطقية نفسها لتمييز العبارات العلمية النظرية عن الميتافيزيقية ، جاءت محاولة كارناب لتفادى صعوبات مبدأى التحقق والتكذيب عن طريق معيار جديد هو « القابلية للتثبت » . هذا المبدأ يقرر عبث السعى وراء وهم كاذب هو التحقق الشامل Conclusive Verifiability . وإنما يكفى التحقق من بضع عبارات مستدلة من العبارة المراد التثبت من معناها . وتكون العبارة ممكنة التثبت إذا عرفنا الدليل الذى نتثبت به منها ، حتى وإن لم نعرف إجراءات تطبيقه . هذا التعريف يكشف عن حساسية كارناب للتضحية بثمرات العبقريات العلمية من المفاهيم النظرية . فيقول فى مقال له بعنوان « الخاصية المنهجية للمفاهيم النظرية » أن « هناك مفاهيم علمية بالغة الأهمية لا يمكن إدخالها فى اللغة التجريبية ، لا هى بالتعريفات الصريحة ولا بالتعريفات الإجرائية . ومن بين هذه المفاهيم « سرعة جزيئى مفرد » فى النظرية الحركية للغازات . والدالة الموجبة فى نظرية الكوانتم . فهى مفاهيم

(1) popper, K : the logic of scientific discovery, in edwards, p (ed) op. cit, vol vi pp. 398 - 401

نظرية تعرض بواسطة بديهيات هذه النظريات » [1] . لذلك ، يجب أن تتنازل التجريبية المنطقية - فيما يستطرد - عن شرط التحقق من كل عبارة على حدة ، من عبارات النسق الفيزيائي البديهي ، ما دمنا قد سلمنا بوجود مفاهيم غير قابلة للترجمة الإجرائية . بل لابد أن نأخذ بمعيار التحقق من كل مجموعة العبارات التي تؤلف النسق كوحدة واحدة [2] .

وفي مقال له بعنوان « القابلية للاختبار والمعنى » يعترف كارناب بفشل المعيار القديم عن التحقق الشامل ، عن تلبية مطالب الفيزياء المعاصرة . وأننا لو قررنا التمسك به ، فلابد أن نكون على دراية بتضحياته . ثم لم التمسك به . فيما يقول مؤكدا على مشكلة الاستقراء .. إذا كانت العبارة التأليفية ليست هي « كل » مفرداتها ففيم الإصرار على التحقق من « كل » نتائجها فنقاط المكان - الزماني مثلا لا متناهية . في حين أن ملاحظاتنا متناهية . فهل لقصور فينا نفقد مفهوما مهما كمفهوم المتصل المكاني الزماني . من هنا ، يجب التمييز بين القابلية للتثبت والقابلية للاختبار . فالعبارة القابلة للاختبار هي التي نعرف شروط وإجراءات التحقق منها . أما القابلة للتثبت فاننا لا نعرف إلا شروطها فحسب . والغالبية العظمى من عبارات الفيزياء المعاصرة هي من هذا النوع الذي نعرف شروطه دون أن نستطيع اختباره [3] . وهو رأي « يتفق عليه العلماء التجريبيون اليوم بشكل عام بمعنى أن المعايير التي اشترطت من قبل تعتبر ضيقة للغاية . مثال ذلك اشتراط أن تكون كل المفاهيم النظرية قابلة للتعريف على أساس تلك المفاهيم الأخرى المصاغة بلغة الملاحظات . ونحن الآن على وعي بأن هذا المطلب عسير ، لأن القواعد التي تربط بين لغتين لا يمكنها أن تقدم سوى تفسير جزئي للغة النظرية » [4] . وهكذا يقدم

---

(1) Carnap, R : the methodical character of theoritical concepts, in losee, J : an historical introduction to the philosophy of science. Oxford linir. press, 1972, pp. 184 - 188.

(2) Carnap, R : IBID p. 88

(3) Carnap, R : Testability and meaning. op. cit, pp. 47 - 50

(4) Carnap, R: The methodical ... op. cit, pp. 187 - 188

كارناب اعترافا صريحاً بفشل مبدأ التحقق ، بل والتثبت ، بل والاختبار ، نقول فشلها جميعا فى تأسيس الفيزياء اليوم على قاعدة اليقين التجريبى . وتتحول هذه المعايير إلى مجرد توصيات أو نصائح متروكة للضمير العلمى وعلى رغم قسوة هذا الاعتراف الذى يعلن إفلاس فلسفة أثارت من الضجة أكثر مما حققت بالفعل . فهو يحسب لها لا عليها . فعظمة الفيلسوف لا تقاس بقدرته على إبهار عصره بضخامة أو فخامة بنائه الفلسفى . بل تقاس باستعداده لهدم هذا البناء إذا تبين له أنه أقيم على أساس خاطئ . وكما قال كانط من قبل ، لقد كنت مضطرا لأن أهدم المعرفة فى سبيل الأخلاق ، يمكننا القول على لسان كارناب ، لقد اضطررت للتراجع عن مبدأ التحقق من أجل العلم .

٣ - الميتافيزيقا والموقف من المفاهيم النظرية :

تُعَدُّ نظرية المعنى ومبدأ التحقق هما المقدمات التى طرحها التجريبيون المناطقة للتخلص من التفكير الميتافيزيقى . وبذلك تصبح الفلسفة علمية أو منطقا للعلم . ويمكننا تعريف التجريبية المنطقية بطريقتين ، إيجابية وسلبية ، أما الإيجابية فتعبّر عن محاولة لبناء المعرفة العلمية على أسس تجريبية وفق قواعد صورية . هذه المحاولة هى نقطة البداية للهدف النهائى وهو وحدة العلوم على أساس لغوى . فيقول كارناب ، إن الهدف الأقصى من تحليل العبارات العلمية ، والذى نقصده بمنطق العلم ، هو « إيجاد قاعدة عامة تكون أساسا لوحدة العلوم » (١) . أما الطريقة السلبية فتقول إن الميتافيزيقا هى ضرب من المعرفة المستحيلة .

ولنبدأ بالطريقة السلبية باعتبارها المدخل للطريقة الإيجابية . ففى مقال له بعنوان « استبعاد الميتافيزيقا عن طريق التحليل المنطقى للغة » . حدد كارناب نوعين من القضايا الميتافيزيقية التى تنطوى على أخطاء فى السنتاكس . النوع الأول هى القضايا التى تتضمن مفاهيما يُعتقد خطأ أن لها معنى . والنوع الثانى هى القضايا

---

(١) ياسين خليل : مقدمة فى الفلسفة المعاصرة . ص ٢٨٩

التى تشتمل على مفاهيم لها معنى بالفعل . ولكنها ركبت بطريقة خاطئة أفقدتها معناها . هذا النوع الثانى أشد خطراً على العلم من النوع الأول . فبينما قضايا النوع الأول تمثل ميتافيزيقا صريحة فإن قضايا النوع الثانى تستند إلى مفاهيم علمية حقيقية ، قام البعض من العلماء المتفلسفة أمثال إدينحتون ووايتهد وجينز بتركيبها على نحو ميتافيزيقى مضلل . لذلك ، من الأفضل أن نلقى بعض الضوء على الأقنعة التى تتخفى وراءها المفاهيم الميتافيزيقية ، حتى يسهل كشفها واستبعادها . ثم بعدها نعود لتوضيح المعيار الدقيق للاستبعاد . أما أنواع الميتافيزيقا فهى :

١ - الميتافيزيقا الصريحة أو الواضحة . وهى التى تتناول مفاهيم المطلق والوجود والعلة والواقع وما إليها . ومنهجها هو الحدس أو التأمل الخالص . وقضاياها لاهى بالبرهانية ولا الاستقرائية . ولكنها من النوع الذى يصيب الحكم بالشلل .

٢ - الميتافيزيقا الكونية أو الاستقرائية . وهى التى تعتمد على حقائق علمية ركبت على نحو غير منطقى أو غير علمى لتحقيق أغراض ميتافيزيقية . وبالتالى أفرزت قضايا غير قابلة للتحقق . والمثال الواضح على ذلك مفهوم وايتهد عن « العملية أو الضرورة » Process [١] . وعلى رغم خطورة هذا النوع من الميتافيزيقا ، فهو قد يفيد العلم أحيانا لأن قضاياه مثيرة للخيال العلمى ودافعة لابتكارات حقيقية .

٣ - الميتافيزيقا الرياضية . وهى التى تستمد جذورها من البديهيات الرياضية . وتتصور أن بالإمكان تفسير العالم عن طريق المعرفة الرياضية . بمعنى أن عالم الخبرة الحسية هو العالم السطحى الذى ينبغى أن يتجاوزه الفيلسوف سريعا . والأصول الأولى لهذا النوع من الميتافيزيقا نجدها عند فيثاغورس ونظريته فى الأعداد . ومن بعده أفلاطون وربطه بين الرياضيات والأخلاق . أما الصورة الحديثة ، فنستطيع أن نتلمسها عند ديكارت ولينبتز وجينز . ويقول آير : إن ماربحته الفلسفة من تحررها من هذا النوع من الميتافيزيقا أنها كفت عن بناء الأنساق الاستنباطية ، دون مصادرة حقها

---

(١) بدوى عبد الفتاح : وايتهد وفلسفته فى العلوم الطبيعية . رسالة ماجستير غير منشورة ، ١٩٧٩ ، ص ٤٩ - ٥٠

فى التفكير الاستنباطى . وإنما فحسب الحد من مزاعمها عن قدرتها على إدراك « المبادئ الأولى » التى تفوق المعرفة البشرية . وأن هذه المبادئ يمكنها أن توصلنا إلى « الواقع الحقيقى » الذى عجزت عنه العلوم الأخرى منفردة . وصفة الحقيقى هنا تنسحب على معنى الشمول . وهو ما يمثله الفرق بين كلمتى Each & all . فكل علم على حدة يعطينا بعضا من الحقيقة . ولكن لو تجمعت حقائق كل العلوم لدى فيلسوف أوتى بصيرة ثاقبة ، لوجد فيها أكثر من مجموعها . وهذا هو الزعم الميتافيزيقى الذى تحاول به الفلسفة أن تبرر إشرافها على العلم (١) .

٤ - الميتافيزيقا اللغوية . وهى التى تنشأ داخل وبسبب التحليل المنطقى للغة . فقد تصور ڤتجنشتاين - على سبيل المثال - أن بين مفردات اللغة وحوادث الواقع علاقة واحد بواحد . هذه الذرية اللغوية تمثل ميتافيزيقا لأنها تقوم على مقدمة غير قابلة للتحقق هى أن العلاقة بين اللغة والواقع يستحيل التعبير عنها لغويا . وهذا يعنى أن الميتافيزيقا يمكن أن توجد حتى عند من كانوا حربا عليها . ولعل هذا ما عناه بيرس من قوله إن « الوضعية ليست بأكثر من نوع خاص من الميتافيزيقا مفتوح أمام مالا يمكن التيقن منه أنه ميتافيزيقا » (٢) .

وعلى ضوء ما سبق ، يمكن استخلاص بعض النتائج المترتبة على غموض مدلول الميتافيزيقا :

١ - أن المفاهيم والعبارات الداخلة فى بناء النظرية العلمية ، لا يمكن التكهن مقدما بما إذا كانت ستؤيدها التجربة أم ستدحضها . وإنما يتم ذلك عبر سلسلة من الاستدلالات تتحول فى نهايتها إلى قضايا « قد » تقبل التحقق . أما العبارات ذاتها ، فمن المستحيل إخضاعها لأى معيار تجريبى . وعلى الذين يصرّون على تطبيق المنطق الاستقرائى على عبارات الفيزياء المعاصرة ، أن يختاروا بين منطقية المعرفة العلمية وبين تقدمها . فقد كان أرسطو وبيكون أشد تجريبية وأعمق منطقا من علماء القرن

---

(1) Ayer, A, J : The funetion of philosopby. op. cit, col II, pp. 63-70

(٢) صلاح قنصوة : فلسفة العلم . دار الثقافة للطباعة والنشر . ص ٢٠

العشرين . ولكنهما لم يسهما بشيء في تقدم العلم .بل في تقهقره . وإذا كان هناك ثمة ضرورة في إخضاع المعرفة العلمية للمنطق ، فليكن عند التحقق من النتائج وليس عند ابتكار الفروض . وهو ما عناه بلانك بقوله « إن كل فرضية تظهر في عالم العلم ، تعرض نوعا من الانفجار المفاجئ . وقفزة في الظلام لا يمكن تفسيرها منطقيا . ثم تدق ساعة الميلاد لنظرية جديدة ... تسعى جاهدة إلي النمو والتقدم ، بحيث يتوقف مصيرها أخيرا على المقاييس »[1] .

٢ - أن القول بأن العبارة التي لا يمكن التحقق أو التثبت منها عبارة ميتافيزيقية سيؤدي إلى استبعاد عدد غير قليل من الفروض والمفاهيم الخصبة .

٣ - بالإضافة إلى المفاهيم النظرية للفيزياء ، يأخذ العلم بعدد من المفاهيم الفرضية التي لم يتطرق إليها التجريبيون المناطقة . كالاعتقاد بأن الكون منظم وتسوده المعقولية . والاعتقاد بأن الطبيعة تعبر عن نفسها بأبسط الطرق . والاعتقاد ببقاء الطاقة . وفي رأى البعض أن الإنجازات الكبرى في تاريخ العلم كانت وراءها أفكارا ميتافيزيقية . أو بعبارة أخرى ، أفكارا لايمكن البرهنة عليها تجريبيا .

تعقيب :

منذ عام ١٩٣٠ وحتى وقت قريب ، كانت التجريبية المنطقية مستهدفة لصنوف النقد التقليدي الذي يعبر عادة عن تباين وجهات النظر بين الفلسفات المختلفة . وبجانب ذلك . كان هناك نوع آخر من النقد . لعله أكثر إيجابية على الرغم من حدته . وهو النقد الذاتي لأصحاب هذا الاتجاه أنفسهم ، أملاً في تطوير بناء فلسفي أكثر نضجا . وليس الهدف هنا إحصاء ما قيل عن التجريبية . فهو على الرغم من كثرته وتنوعه لا يمس في غالبيته أزمة هذا الاتجاه مع العلم . وإنما سنسلط الضوء على قضية واحدة ، هي علاقة التجريبية المنطقية بالفيزياء المعاصرة . هل جاءت كما ادعت لإنقاذها من الميتافيزيقا أو تحولت بالأحرى إلى نوع جديد من محاكم التفتيش ، ينقّب في ضمائر العلماء ماذا يقصدون بهذا المفهوم أو تلك العبارة ، وسيفهم على رقابهم إن تجاوزوا الحدود المنطقية التي رسمت لهم ؟

---

(١) ياسين خليل : منطق المعرفة العلمية . منشورات الجامعة الليبية ، ١٩٧١ ، ص ١٧٦

وبوجه عام ، فقد كان من رأى البعض أن التجريبية المنطقية جريمة فى حق التقاليد الفلسفية الموروثة . وتسفيها لأحلام شغلت عقول الفلاسفة دهوراً طويلة . هذا عدا أنها فلسفة لا تتصف بالمسئولية لأنها حاولت هدم الأخلاق فى إطار حملتها على العلوم المعيارية . متناسية الدور الذى لعبته فى الحفاظ على التوازن الإنسانى فى أحلك اللحظات التاريخية . وإذا كانت قد رفعت شعار « علم بلاميتافيزيقا » فقد أقفلت باباً ، لتفتح عديداً من الأبواب الميتافيزيقية ، سيان فى نظريتها عن التحقق ، أو فى موقفها المنطقى من المفاهيم النظرية للعلم . علاوة على ذلك ، فهى كفلسفة اسمية تحصر اهتمامها فى لغة العلم ، حرمت الفلسفة من موضوعات حقيقية ثرية لحساب التحليلات المنطقية . كما أن رد كل ضروب المعرفة إلى المعرفة الفيزيائية ينطوى على قدر كبير من التعسف . بمعنى أن محاولة كارناب لتوحيد العلوم على أساس لغوى ، هى أوهام باحث لغوى يرجو للعلم مالا يرجوه العلم لنفسه . ومجمل القول - فيما يقول فولر - إن التجريبية المنطقية نموذج للانتحار الفلسفى [1] .

وفى إطار أزمة التجريبية المنطقية مع العلم ، أى تحويل دفة البحث فى المفاهيم والعبارات العلمية من الواقعية كما يؤمن بها العلماء والبسطاء على السواء ، نقول تحويلها إلى الاسمية اللغوية ، كانت هناك مساجلات بين التجريبيين المناطقة وبين عديد من الفلاسفة من مختلف الاتجاهات . فقد ذهب سيلرز W. Sellars إلى أن التجريبية المنطقية . وبتكتيك بارع - استغلت البنية المنطقية للنظرية العلمية ، فى تحويل الأنظار عن الوجود الفعلى للمفاهيم النظرية ، وتحويلها إلى مشكلة منطقية تتعلق بلغة العلم . وصوّرت كل من يناقش المشكلة على غير ما يشتهون بأنه ميتافيزيقى مرتد ، يريد أن يعود بالفلسفة إلى عصور الجهالة الأولى . أما الطريقة الوحيدة التى يسمحون بها لمناقشة المفاهيم النظرية فهى طريقة « الأسئلة الداخلية » . أى أسئلة الوجود اللفظى للمفاهيم فى إطار السنتاكس أو الحساب المنطقى .

ثم يضع سيلرز يده على الخطأ الذى وقعت فيه التجريبية المنطقية ، وهى أنها عزلت مقدمات النظرية العلمية ، والتى تمثل اللغة النظرية بما فيها من فرضيات

(1) Fuller, B. A. G : op. cit pp. 600 - 602.

ومصادرات ومفاهيم ، نقول عزلتها عن نتائجها التى تمثل اللغة الوصفية وما تشتمل عليه من مفاهيم تجريبية وإجرائية . ولما كان من المستحيل أن تؤدى النظرية وظيفتها وهى مفصولة على هذه النحو إلى جزءين . فقد ابتكر هؤلاء ما أسموه بقواعد التطابق التى تقوم بدور القنطرة بين نوعى المفاهيم ونوعى اللغات . وهكذا نجحت مناورة التجريبيين المناطقة فى حصر العلاقة بينهما فى إطار لغوى أو إبستمولوجى على أحسن تقدير . ولكنّ هناك سؤالين ، راوغ هؤلاء فى الإجابة عنهما لأن فيهما فصل الخطاب ، السؤال الأول عن وضع العبارات التى تمثل قواعد التطابق . أهى فى جانب اللغة النظرية أم اللغة الوصفية ، أم هى صنف ثالث ، لا هى بالتحليلية ولا بالتأليفية ؟ ولاشك أن تصنيف قواعد التطابق فى أحد الجانبين يفقدها على الفور صلاحياتها . وإن لم تصنف ، فقدت التجريبية المنطقية ذاتها ركيزتها عن المعنى . أى المعنى الذى لا يخرج عن العبارات التأليفية والتحليلية . وما كان لأصحاب هذا الاتجاه أن يجيبوا عن هذا السؤال لأنهم أحرص على تعليقه ليظل الانفصال قائماً بين النظرية والواقع . ويظل الحوار فى الدائرة الداخلية أو اللغوية . وكان من الطبيعى أن يصف كارناب من يخالفونه رأيه من أصحاب الأسئلة الخارجية بأنهم ميتافيزيقيون لأنهم يطالبون بضرورة التحقق من واقعية هذه الكائنات قبل أن نبرر الإطارات الذى توجد به عن طريق دمج الأشكال اللغوية للغتنا . فإذا أضفنا إلى ذلك أنه جعل التحقق الفعلى من نصيب العلماء . فهل كان يقصد بذلك أن العلماء أيضا ميتافيزيقيون (١) .

والواقع أن هذا التقسيم الثلاثى لعبارات النظرية العلمية ، ليس فحسب غير متسق منطقيا بل هو أيضا بعيد كل البعد عن واقع الممارسة الفعلية للعلماء ، وعن الطبيعة ذاتها . فالطبيعة - على ما يقول كواين W. Quine - ليس منطقية . وليس ثمة قضية واحدة يمكن أن تكون تجريبية خالصة أو نظرية خالصة ، ومن ثم ، فالفارق بين القضايا النظرية والقضايا الوصفية ليس كيفيًا بحيث يحتاج معبراً . بل هو فارق كمى . وهذا لا يعنى بالطبع أن الإلكترون أو الدالة الموجية هى من نوع التعميمات الاستقرائية . وإنما هى ابتكارات ذهنية صادفت نجاحاً تجريبيًا أكسبها دلالة واقعية .

---

(1) Sellars , W : Empiricism, ... op. cit. p. 435.

وهى فيما يقول سيلرز - ليست من نوع الواقعية البرجماتية الأداتية ، بل الفعلية . وبعبارة مختصرة ، من الخطأ وضع خط فاصل بين العبارات النظرية والعبارات الوصفية لأن ذلك يتعارض مع مبدأ التحقق الشمولى للنظرية العلمية عند التجريبيين المناطقة . فيقول كواين « لقد انتهيت من وجهة نظرى إلى أن العبارات الخاصة بالواقع . وتلك الخاصة بالمنطق والرياضيات يمثلان متصلاً واحداً ، مهما تباعدا عن بعضهما من خلال مبادئ النسبية والكوانتم » (1) . وبالتالى فالعبارة « هل توجد جزئيات ؟ » ترتبط بمتصل واحد مع العبارة « هل توجد قضية خاصة بالجزئيات ؟ » . هذا الاتصال يفسر رفض كواين للثنائية الانفصالية من القضايا التحليلية والقضايا التأليفية (2) .

ويثير باركر S. F. Barker مشكلة الأساس المنطقى الذى اعتمدت عليه التجريبية المنطقية فى التمييز بين المفاهيم النظرية المفاهيم الوصفية . فكون هذه غير قابلة للملاحظة وتلك يمكن ملاحظتها لا يمثل معيارا منطقيا كافيا فى إطار التقدم العلمى الراهن ، والذى يزعم هؤلاء أنهم يمثلونه . فقد أمكن إخضاعها للشروط التجريبية (جزيئى المادة العضوية) . وبالتالى ، فليس هناك ما يضمن أن تظل المفاهيم النظرية الحالية على ما هى عليه . وفى حين تبين للتجريبيين المناطقة فشل هذا المعيار التجريبى ، فعجزوا عن تقديم معيار بديل . وقد أدى ذلك إلى نتيجة يكذبها الواقع ، وهى أن الصورة المنطقية للنظرية العلمية كما يعرضها هؤلاء ، صورة مجدبة . وتحول التفسير فيها إلى آلية لغوية ، بينما هو فى واقع الممارسة العلمية آية الإبداع ومناط العبقرية . والتفسير المقبول لهذا التناقض هو خطأ التصور الذي قدمته التجريبية المنطقية للنظرية العلمية ، سيان كبناء منطقى أو وظيفة . وتصحيح هذا الخطأ يكمن فى إعادة الالتحام بين نوعى المفاهيم . ولكن فيرابند يرى أنه على الرغم من قناعته الكاملة بخطأ الخط الفكرى الذى انتهجته التجريبية المنطقية تجاه المفاهيم الجديدة التى جاءت بها الفيزياء . فإنه لا يمكنه أن يسمح بنقدها بشكل غير منطقى

(1) Schilpp, p (ed) : The philosophy of Rudolf Carnap p. 436.

(2) Quine, W : Two dogmas of empiricism. in Munit Milton, K : Contemporary analytic philosophy. The macmillan pub. Co. NY. 1981, pp. 357.

على نحو ما فعل باركر ، فالنموذج الذى قدمته للتفسير لا سبيل لتخطيئه . وكذلك ما ذهب إليه باركر هو أيضا صحيح . ولكنه نقد فى غير موضعه . فما يعنيه نقد باركر هو النسق التطبيقى ، الذى يتضمن فعلاً هذه الثنائية . بينما النقد فى ظاهرة موجه للسنتاكس أو الحساب المنطقى الذى لا شأن له إطلاقاً بالمفاهيم التجريبية (١) .

أما السؤال الثانى ، فيرتبط بما يقصده التجريبيون المناطقة « بالمعنى » أو دلالة التفسير . فوظيفة النظرية ليس تفسير الوقائع التجريبية . بل القوانين أو التعميات التجريبية . وحجتهم على ذلك ، أن النظرية لو التقت بالواقع المباشر لأصبحت وصفاً له كالقانون العلمى . وإنما ينبغى أن تعلو عليه درجة . غير أن سيلرز يرفض هذا المعنى للتفسير ، ويرى – على العكس – أن التفسير سؤال عن السبب . والسبب لا شأن له بالتطابقات اللغوية .وإنما يختص بعالم الأشياء مباشرة . ولكن كارناب يرد بأنه لم ينكر العلاقات الوصفية بين الموضوعات المادية والكائنات النظرية (التجريبية المنطقية لا تفرق بين المادى والمحسوس ولا بين الواقعى والتجريبى) . ولكن بشرط أن نفهمها بمعناها الواسع فى المنطق الحديث . أى يوصفها علاقة بين موضوع مادى وعدد معين . كأن نقول إن للسيارة أربعة أبواب . وهى عبارة مستخدمة فى العلم وفى الحس المشترك . وهى وحدها التى تنطبق علهيا علاقة السببية . أما فى اللغة الفلسفية ، فمن الخطأ استخدام هذه العلاقة ، وإلا أدى الخلط بين اللغتين إلى تحول « العدد أربعة » فى العبارة السابقة من كيان لفظى إلى كيان فيزيائى (٢) . ولكن سيلرز يلفت النظر إلى أن الهدف من التفسير هو الفهم . والفهم الكامل لا يتحقق لمجرد مقارنة عالم الألفاظ بعالم الخبرة بل لابد أن يكون لما نفسره بعباراتنا وجوده الفعلى .

من ناحية أخرى ، يؤكد باركر فى بحثه عن « دور البساطة فى التفسير العلمى »

(1) Barker, S. F : The role of simplicity in the explanation, and comment by : feyerabend. in feigl, H & Maxwell, G : Current issues in the philosophy of Science.

(2) Schilpp. P (ed) : The philosopby of Rudolf carnap. p. 923 - 24

أن منطق التفسير عند التجريبيين المناطقة يتصف بالغموض . فالتفسير كما يعنيه هؤلاء ، وفى أبسط معانيه ، هو إدراج قانون أو أكثر من القوانين التجريبية تحت منظومة من العبارات الفوقية ذات المفاهيم النظرية . والسؤال الذى يسأله باركر هو : كيف يأتى العلم بهذه المفاهيم ، كما يتصور ذلك التجريبيون المناطقة ؟ فهذه المفاهيم وعباراتها بشهادتهم ليس تأليفية . وهى كذلك ليست تحليلية بمعنى أن العبارات التى تتضمنها لاهى منطقية ولا رياضية . والرد الجاهز عندهم هو أن هذه العبارات ذات المفاهيم النظرية هى فروض أو مصادرات لا نُسأل عن مصدرها ، بل نتائجها . أى هى وسائط لتطوير الأنساق الصورية عن طريق استقطاب أوسع مساحة ممكنة من الخبرة تحت مظلة التفسير . وذلك عن طريق ربط هذه الأنساق بالقوانين التجريبية عن طريق قواعد التطابق . وعندئذ يبدو لنا أول ألغاز التفسير فهذه المفاهيم يتوقف معناها على القوانين . وتلك بدورها - بحكم التفسير - يتوقف معناها على المفاهيم . ويتحول التفسير على أحسن الفروض إلى تحصيل حاصل . ولو تسألنا ، لم هذا الوضع غير المنطقى الذى يسمح به هؤلاء المناطقة . فالإجابة عندهم هى أن البحث فى واقعية أو مثالية المفاهيم النظرية ، هو مشكلة فلسفية زائفة . وعلى العكس من ذلك يرى باركر أن العلماء لا يحجمون عن البحث فى واقعية المفاهيم لأنها مشكلة ميتافيزيقية بل لأن وسائلهم - ببساطة - لا تمكنهم من ذلك . وإن لم تأخذ الفلسفة مشكلة واقعية المفاهيم العلمية على عاتقها ، فستقع فى أيدى الميتافيزيقيين الحقيقيين الذين يمكنهم أن يسببوا متاعب جمة للعلوم غير المنطقية عن النظرية الفيزيائية « من شأنه أن يشجع فروعا مثل علم الاجتماع أو التاريخ على أن تحذوا حذو الفيزياء لكى تكتسب الصفة العلمية بمعنى أن تحاول حشو أنساقها النظرية ... بعدد كبير من الحدود النظرية غير المعرفّة (العقل الجمعى - اللاشعور) . وفى اعتقادى أن سيادة هذا التصور عن البناء العلمى للنظرية يشكل ضرراً ، فضلا عن عدم مشروعيته . بل وله آثاره السيئة على الممارسة الفعلية لبعض علماء الاجتماع »[1] .

ومن بين التجريبيين المناطقة أنفسهم ، لم يعدم باركر من انتصروا لآرائه . ففى

(1) Barker, S. F : The role of sinplicity, pp. 265 - 68

بحث له بعنوان Theoritician's Dilemma ذهب همبل إلى أن الدفاع عن النظرية العلمية بالصورة التى رسمتها التجريبية المنطقية أمر متعذر فالنظرية العلمية الحديثة تلجأ للحدود النظرية لسببين : الأول هو توسيع نطاق التفسير . والثانى هو تجنب الاستثناءات . فيخبرنا تاريخ العلم أن « كل التعميمات التجريبية تعانى من عيب خطير هو ضيق نطاق تطبيقها . وكذلك وجود استثناءات حتى فى ذلك النطاق الضيق . الأمر الذى لا يجعلها تعميمات بالمعنى الحقيقى »[1] ولننظر إلى المثال التالى على سذاجته . فالقول بأن الخشب يطفوا بينما الحديد يغوص فى الماء ، لا يمثل قانونا فى الطفو . فهو فضلا عن ضيق أفق تعميمه ، ملىء بالاستثناءات . فمن الحديد ما يطفو كالسفن . ومن أنواع الخشب ما يغوص كالزان . وسبيلنا لتفادى هذين العيبين هو « نسبة خاصية معينة إلى موضوع البحث ، بحيث ترتبط بالجوانب القابلة للملاحظة »[2] . وكانت هذه الخاصية بالنسبة لمثالنا السابق ، هى الكثافة النوعية للمادة . وتنشأ مفارقة التنظير Theorizing paradox حينما نتصور بنية النظرية العلمية كنسق بديهى . هذه البنية تتضمن حدوداً نظرية غير معرفة ، وأخرى وصفية Defined Terms . وكذلك نوعين من العبارات ، هما المصادرات والعبارات الاشتقاقية . هذا التضيق ضرورى لوقاية النظرية من خطأ الدائرية . وبينما الانساق البديهية فى الرياضيات لا صلة لها « بالمعنى » . فالأمر يختلف بالنسبة للأنساق التجريبية وحينئذ ، يمكننا أن نتصور مفارقة التنظير على النحو التالى : « إذا قامت الحدود والمبادئ النظرية بوظيفتها ، فلن تكون بعد ضرورية . وإن لم تقم بوظيفتها ، فهى بالطبع غير ضرورية . وطالما أن هذه الحدود أو المبادئ بالنسبة لأية نظرية ، إما أن تقوم بوظيفتها أو لا تقوم . إذن فهى فى كلتا الحالتين غير ضرورية »[3] .

ويتفق فايجل H. Feicgl مع سيلرز وكواين على أن السبب فى مفارقة التنظير هو الفصل الحاد بين المفاهيم النظرية والمفاهيم الوصفية . غير أنه يرى أن حل مشكلة واقعية المفاهيم لا يمكن أن يتم عن طريق أى مدخل ميتافيزيقى . بل لابد من حل

(1) Hempel, C, G, : op. cit p. 180

(2) Hempel, C, G, : IBID Loc. cit.

(3) Hempel, C, G, : IBID p. 186

علمي . ولننظر أولاً ، « هل لعلماء الفيزياء الحق في القول بوجود كائنات فعلية تدل عليها المفاهيم النظرية ؟ وإذا كان ذلك كذلك ، فماذا يعنون بذلك . وما هي أسبابهم الوجيهة وراء قناعتهم بها ؟ » [١] . والواقع أن أقوال العلماء تؤهلنا لقبول فكرة وجود كائنات نظرية فالنظرية الذرية تخبرنا بأن الأجسام العادية مكونة من ذرات . ولما كنا ننسب لهذه الأجسام وجوداً . فليس من الصعب أن نستدل على واقعية مكوناتها الذرية . ولكن ما ينقصنا حقيقة هو توجيه بعضاً من جهودنا في فلسفة العلم نحو السيكوفيزياء والسيكوفسيولوجيا ، حتى تتحول الخبرة الفردية إلى معرفة عامة موضوعية . وتتحول المعرفة الموضوعية إلى واقع حقيقي » [٢] .

ولكن طرح المشكلة على هذا النحو - فيما يقول آير - يحولها إلى مشكلة ميتافيزيقية مرفوضة . وعلى العكس من ذلك يمكن عرضها كخلاف نستفتي فيه روح وفهم العلماء أنفسهم . والعلماء أحد رجلين . فمنهم من يقبل هذه المفاهيم كأدوات تصورية Conceptual Tools تساعد على الفهم . ومنهم من لا يرى الواقع ضيقا إلى الحد الذي يحول دون أن تكون هذه « الأدوات » واقعية أيضا ، بشرط أن نعيد النظر في تعريف الواقعية ولا يرى آير بأساً من الجمع بين الرأيين تحت المظلة الأداتية . أي أن الجسيمات الذرية هي تصورات عقلية تمثل أدوات مفيدة ، وفي نفس الوقت تتمتع بالواقعية . ويبرر ذلك بقوله « لقد فضلت الرأي التصوري الأداتي لأنه أكثر انسجاماً مع آراء الفيزيائيين أنفسهم » [٣] .

غير أن آير لم يتنبه إلى أن الموقف الأداتي للمفاهيم والعبارات النظرية يشكل صعوبات إبستمولوجية لمبدأ التحقق ، كما لاحظ ذلك بول هنل P. Henel ففي بحثه بعنوان Meaning and Verifiability يؤكد أن قضية واقعية أو تصورية المفاهيم

(1) Feigl, H : philosophical tangents of science. in Feigl, H & Maxwell, G. op. cit p. 5

(2) Feigl, H : IBID pp. 6-8

(3) Ayer, A, J : The central questions in phlosophy. penguin books, London, 1973, pp. 109 - 10

النظرية لا تهمه فى شيء ، ولكن لا يوجد من ينكر الدور بالغ الأهمية الذى تلعبه هذه المفاهيم فى بناء النظرية بحيث يتعين علينا أن نعرف وضعها الإبستمولوجى . فالعبارات التى تتضمنها لا هى بالتأليفية ولا التحليلية ، بل ولا الميتافيزيقية . إذن فماذا عساها تكون ؟ وفى الوقت نفسه ، فإن وظيفتها العلمية تحتم أن يكون لها معنى . وأن يكون هذا المعنى مستقلاً عن النتائج المستدلة منها . ولما كانت هذه النتائج أو القوانين التجريبية ذات معنى قابل للتحقق . فلابد أن تكون المفاهيم النظرية هى أيضا ذات معنى . وإن كان من غير الممكن التحقق منها . وتلك هى نقطة الضعف فى التجريبية المنطقية . أى إصرارها على أن المعنى يتوقف على قدرتنا على التحقق منها . وإذا كان لنا أن نخرج من ذلك بشيء ، فهو أن مبدأ التحقق لا يمكن أن يكون نتاجا لتحليل لغة العلم كما زعم كارناب . وبالتحديد لغة الفيزياء المعاصرة . ويترتب على ذلك أن محاولة تطبيقه على العلم اليوم ، ومهما كان نبل المقاصد ، يمكن أن تلحق به أضراراً بالغة [1] . ولم يعد فى وسع أحد ، حتى كارناب نفسه ، أن يمارى فى هذه الحقيقة . فهو يعترف بأن هنل وهمبل كانا على حق فى أننا لو استخدمنا جمل الاختزال أو قواعد التحويل ، فى الانتقال بالمفاهيم والعبارات النظرية إلى حيز التحقق الفعلى ، فلابد أن تكون هذه الجمل تحليلية وتأليفية فى آن واحد . وهذا تناقض . وهكذا نرى أن التجريبية المنطقية فى علاقتها بالعلم - وكما بدأنا نختتم - لا تختلف كثيرا عن الدب الذى أراد خيرا بصاحبه النائم . فرماه بحجر فقضى عليه . ولعله لوترك الذبابة (المفاهيم الإبداعية) تحط على وجه صاحبه ، أو حتى توقظه ، لكان خيراً له . فقد بدأت التجريبية المنطقية بدعاوى وآمال عريضة عن حربها للميتافيزيقا ، وتقويمها للمسار العلمى ، والحيلولة دون تكرار الكارثة النيوتونية . ولكنها انتهت بأن أصبحت حربًا على العلم ذاته . وبدلا من أن يكون المنطق مجرد وسيلة للارتقاء بالعلم ، أصبح غاية ترجى لذاتها . ولا بأس من التضحية بالعلم قربانا على مذبحه .

---

(1) Henl. Paul : The Meaming And Veripiability In, Schilpp, P. E. (Ed) The Philasaphy Of Rudolf Carnap. The Lib, Of Living Phil. Pp. 177 - 180

المراجـــع

- المراجع الاجنبية :

1 - Ayer, A. J : The Central Questions of Philosophy Benguin Books, London, 1973.

2 - Barnet, L : The universe and Dr. Einstein. Amentor Book, 1956

3 - Barrett. W & Aiken, H. D : Philosophy in Twentieth Century. Ramdom house. NY. 1962.

4 - Blanché R : Contemporary Science and Rationalism Oliver & Boyed, Edinburgh, 1968.

5 - Bridgman, P. W : The Logic of Modern Physics. The Macmillan Co. Ny. 1961.

6 - Bridgman, P. W : The Way Things are. Harvard Univ. Press. Mass. 1966

7 - Bridgman, P.w: Reflections Of A Physicist. Philo. Lib. Ny. 1949

8 - Brody, B A (ed) : Readings in the Philosophy Of Science. Prentice Hall, Eng le Wood, 1970.

9 - Burtt, E.A : The Metaphysical Foundation of Modern Science. Kegan Paul. London, 1931.

10 - Crassland, M. P (ed) : The Science of Matter Benguin Books, London, 1971.

11 - Danto, A (ed) : Philosophy of Science. Meridian Books, Inc. Ny. 1960.

12 - Einstein, A : The Evolution of Physics Simon & Shuster, NY. 1938.

13 - Feigl, H & Brodbeck, M : Readings in the Philosophy of Science. Appleton Century, NY. 1953.

14 - Feigl, H & Max Well G : Current Issues In The Philosophy Of Science. Holt Reinbart, NY, 1961.

15 - Feigl, H & Sellars, w (ed) : Readings in Philosophical Analysis. Appleton Century, NY, 1949.

16 - Frank, P : Between Physics and Philosophy Camb. Mass. Harvard Univ. Press, 1941.

17 - Frank, P : Modern Science and its Philosophy Camb. Harvard. Univ. Press, 1950.

18 - Frank, P : Philosophy Of Scienc. Prentice Hall Unc. U.s.a, 1954.

19 - Fuller, B. A. G : A History of Philosophy. Oxford I. B. H Pub. Co. NY. 1969

20 - Green Wood, D : The Nature of Science. The Wisdom Lib. NY. 1959.

21 - Hempel C.g : Aspects of Scientific explanation. The Macmillan Co. NY, 1965.

22 - Hintikka, J (ed) : Rudold Carnap, Logical Empericist. D. Reidel pub. Co. U.s.a, 1975.

23 - Joad, C.E.M: Philosophical Aspects of Modesn Physics. George Allen & Umwin, 1963.

24 - Kitiagorodisky, A: Molecules Mir Pub. Moscow, 1981.

25 - Losee, J : An Historical Introduction To The Philosophy of Science. Oxford Univ. NY. 1972.

26 - Mache, E : Analysis Of Sensations Dover Pub. Hnc. NY. 1959.

27 - Mache, E : The Science of Mechanics the Open Court Pub. Co. 1960.

28 - Magill, F. A (ed) : Master Pieces of World philosophy. George Allen & Unwin London, 1968.

29 - Mill, J. S : System Of Logic Longmans Green & Co. London, 1925.

30 - Munitz. M.k (ed) : Contemparary Analytic Philosophy. The Macmillan Pub. Co. 1981.

31 - Nagel, E : The Structure of Science. Harcourt, Brace World Inc. 1961.

32 - Runes, D. D : Twentieth Centuny Pgigos Oply. Pgilo. Lib. Ny 1943.

33 - Schilpp, P. E (ed) : The Philosophy of Rudolf Carnap. The Lib Of Living Philo. 1963.

34 - Vavolis, A (ed) : Science And Society Holdea day Hnc. 1971.

Dictionaries & Encyclopedias

35 - Edwards, P (ed) : Encyclopedia of Philosophy. The Macmillan Co. NY. 1972.

36 - Gray, H. J : Dictionary Of Physics. Longmans Green & Co. London, 1958.

37 - Hanks, P : Encycopedic World Dictionony The Hamlyn Pub. Group. U.k., 1977.

38 - Rosental, M : Adictionary of Philosophy Progress Pub. Moscow, 1964.

39 - Uvarov, E. B : Dictionary of Science Benguin Books, London, 1971

المراجع العربية :

١ - بدوى عبد الفتاح : وايتهد وفلسفته فى العلوم الطبيعية . رسالة ماجستير غير منشورة ١٩٧٩ .

٢ - چورچ جاموف : قصة الفيزياء . ترجمة د / محمد جمال الدين الفندى . دار المعارف القاهرة ، ١٩٦٤ .

٣ - چون كيمنى : الفيلسوف والعلم . ترجمة د. أمين الشريف . المؤسسة الوطنية بيروت ، ١٩٦٥ .

٤ - ريتشارد همفريز : المبادئ الأساسية للفيزياء الذرية . دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

٥ - ريدنيك ، ف : ماهى ميكانيكا الكم . دار مير للطباعة والنشر ، موسكو ، ١٩٧١ .

٦ - زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، الأنجلو المصرية ، ١٩٥٨ .

٧ - زهير الكرمى : بين ماخ واينشتاين . عالم الفكر الكويت . المجلد الثانى ، العدد الثانى .

٨ - صلاح قنصوة : فلسفة العلم . دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، د . ت .

٩ - عبد الرحمن بدوى : مدخل جديد إلى الفلسفة . وكالة المطبوعات الكويت ، ١٩٧٩ .

١٠- عبد المحسن صالح : هل لك فى الكون نقيض ؟ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧٠ .

١١- هنترميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها . ترجمة د. فؤاد زكريا . دار نهضة مصر القاهرة ، ١٩٦٩ .

(٣)

حديث معه ...

عبد الغفار مكاوى(*)

تمهيد :

لم يكن هذا هو أول ولا آخر حديث معه ، وإن كان هو الوحيد الذى خطر لى أن أسجله على الورق . كنت أحس دائماً - منذ استمعت إلى محاضراته فى أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات - أن هناك شيئا حميما يقربنى منه ، وربما يميز صلتى به عن غيرى من زملائى الكرام . ذلك هو الوصف الذى أطلق على أبى حيان التوحيدى وعليه (وتعطف البعض ، كرماً منهم أو إشفاقا ، فأطلقوه علىَّ !) واختزل فى هذه العبارة المخلّة التى تعجز عن الدلالة على عذاب الصراع المحتدم فى كيان من قدِّر عليه أن يحاول التأليف بين الضدين والسير على الحبلين الخطرين ويجرب الحياة - كما تقول عبارة هَيْدجَرْ - على قمة جبلين متجاورين ومنفصلين فى وقت واحدة أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء - ولعل الأستاذ قد شعر منذ أن بدأ الفتى يقدم إليه بعض قصصه الرديئة وأشعاره الساذجة أن مزاجة وتكوينه أقرب إلى الفلاسفة الشعراء والشعراء الفلاسفة منه إلى المناطقة والوضعيين الجدد الذين كان يحاول ما وسعه الجهد والحماس والإخلاص أن يقنع بهم طلابه (إن أنْسَ لا أنسى كيف كنت أقف أمام باب القاعة الصغيرة التى تعود أن يلقى فيها دروسه ، وكيف كان يوقف عقارب الساعة التى لم تختلَّ طوال ستين عاماً من حياته وعمله المنظم لكى يناقش ويشجع الشاب -

---

(*) أستاذ الفلسفة السابق بجامعتى القاهرة والكويت

المتعثر في خجله الريفيّ وورمانسيته الخائبة - في الأوراق التى اهتم غاية الاهتمام بقراء له ..) .

ومرّت الأيام والأعوام وأصبح الفتى أستاذاً في المكان نفسه الذي شهد كفاحهما العلمي وأحزانهما الشخصية (طعننى زملاء توهمت يوماً أنهم ذخر البقية الباقية من العمر ، وعضّنى تلاميذ وأبناء أعطيتهم تعب العمر) . فى هذه الفترة من منتصف الثمانينات كان من الطبيعى أن يسعى الفتى - الكهل إلى أستاذه الشيخ كما سعى الحواريون والمريدون إلى حكماء الشرق القديم أو إلى أئمة العلم والفضل من أسلافنا ويتبادل معه الحوار عن أزمة تعليمنا ومحنة وجودنا . وكان ما كان فاستجبت لدعوة كريمة من جامعة الكويت ، وكان أول ما فكرنا فيه - مع زميليَّ العزيزين عزمى إسلام رحمه الله وأرضاه ، وعبد الله العمر مدَّ الله في عمره ، وبرعاية كريمة من فؤاد زكريا - أن نحرِّر كتابا نكرم به - مع إخوتنا وأبنائنا - أستاذنا المشترك وقدوتنا العالية ، بحيث يكون - كما قلت فى الكلمة التى صدَّرت بها الكتاب نيابة عن لجنة إعداده - زهرة حب وعرفان ووفاء من غرس يديه ، نقدمها إليه فى زمن عزَّ فيه الوفاء والاحترام والعرفان .. وظهر الكتاب بفضل جريدة «الوطن» تحت عنوان «زكى نجيب محمود فيلسوفا وأديباً ومعلمًا » وعندما سلَّمه إليه المرحوم عزمى إسلام - قبل أيام قليلة من وفاته المفاجئة في خريف عام ١٩٨٧ - قال له المعلم مبتسماً : «جاءت من الكويت ولم تجيء من مصر» .. ولكن الكتاب نفسه ينطق بأفصح لسان : لقد جاءت من تلاميذه وتلاميذ تلاميذه العرب إلي «حكيم العرب» ..

توخيت فى هذا الحديث أن يبتعد بقدر الامكان عن التخصص الحرفى ومصطلحاته الفنية ومشكلاته العسيرة ، وأن يتناول قضايا عامة تهم الرجل العادى الذى يعلم الجميع أنه يدين لزكى نجيب محمود - وبخاصة فى مقالاته المتأخرة التى نشرها على مدى سنوات «بالأهرام» - بفضل تبسيط الفلسفة وتقريبها منه ، وإشاعة الوعي بإشكالاتها - التى هى في النهاية إشكالات حياته العقلية وحياة مجتمعه وثقافته ومستقبله - وذلك بأسلوبه البليغ العذب الذى ينبض بالعاطفة الصادقة والوضوح الناصح والصور الفنية الحية ، كما يشهد على تمكنه من تاريخ الفكر الفلسفى وأدواته المعرفية الدقيقة ، وحرصه الدائم على إشراك قرائه في التفكير معه فى أصعب قضايا

فلسفة العلم ومذاهب المعاصرين ومقوِّمات العصر الذى نعيشه ، لعل ذلك يتمخض فى النهاية عن «مشاركته» فيه بالوعى والنقد والإبداع ، لا بالوقوف موقف المتفرج والمستهلك والمتباهى بأزياء يستعرضها دون أن ينسج منها خيطا واحداً ! وقد اهتم الحديث بنقاط قليلة أستأذن القارئ فى إلقاء شىء من الضوء عليها :

– فهو يبدأ بالسؤال عن «المقال الفنى » الذى ارتبط باسمه وتفرد به واتخذ على يديه شكلاً يذكرنا من ناحية بنماذجه المكتملة منذ «مومنتَنْى» و«بيكون» وكتاب المقال الإنجليزى في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، كما يدلنا من ناحية أخرى على مدى تطوره فى أدبنا الحديث من نظرات المنفلوطى ومقالات الرافعىِّ والزيات والعقاد وغيرهم حتى المازنى بوجه خاص – والجدير هنا بالتأمل أن المقال الفنى الذى أمتعنا به منذ أن بدأ في نشره فى منتصف الثلاثينات فى مجلة «الثقافة» واعترف بأنه يمثل «العصب » الحقيقى لفكره وأدبه – قد كاد ينقرض من حياتنا . لقد اغتصب مكانه المقال – البحث ، والمقال – المعلومة ، والمقال – الثرثرة .. أحسب أن هذا القالب الفريد هو أفقر القوالب والأشكال الفنية حظاً من اهتمام النقد الأدبى وأولاها بالبعث والأحياء

– ويتطرق الحديث لصيغة « الأصالة والمعاصرة» التى طالما اتهمت بالتوفيق أو التلفيق ، وتعرضت لانتقاءات عدد كبير من مفكرينا الذين نعتزّ بهم (مثل فؤاد زكريا وعابد الجابرى ومحمود العالم وأحمد صبحى) وتحولت فى صورتها التعميمية المختزلة إلى أحد الكليشيهات المملة التى لا نسأم ترديدها وكأنها الخرزة السحرية التى ستجيب على كل الأسئلة وتفتح مغاليق الأسرار الغامضة بمجرد أن تلوكها الأفواه .. وفى ظنى أن الأشكال الذى تتضمنه ، والذى لم يتوان المعلم الكبير عن الخوض فى تنويعاته التى لا حصر لها ، ما فتئ قائماً منذ عصر التدوين والترجمة إلى بدايات نهضتنا الحديثة وحتى اللحظة الحاضرة – لكن السؤال الأهم الذي يطرح نفسه علينا هو هل نحقق مضمونها أو مشروعها أو طموحها عن طريق التنظير والثرثرة والقواعد الهابطة «من فوق » على رؤسنا ، أم عن طريق الفعل والتجربة المباشرة والابداع (الذى لا نكف عن الكلام عنه) ؟ وهل استطعنا حقاً – أو بدأنا حقاً – فى معرفة تراثنا وفهمه ودراسته ونقده ؟ لكى يتسنَّى لنا «تضفيره» في تراث العالم المعاصر الذى عجزنا كذلك عن استيعابه وقراءته قراءة صحيحة بدلاً من الاستعراض والادعاء

والانبهار به ، أو نقله نقلا أعمى بغير نقد ولا تمحيص ؟ إن المتفلسف العربى يمكنه أن يتعلم الكثير من زميله الفنان التشكيلى ، ومن القاص والكاتب المسرحي (ومن عديد من «الأصلاء » في ميادين العلوم الإنسانية والطبيعية والرياضية وفي العمارة - مثل حسن فتحى - والموسيقى وغيرها) فى تجاربهم المستمرة - وربما العفوية - فى إنتاج علم وإبداع فن «يعصرٌ» الأصيل و«يؤصل» المعاصر في عقولنا ووجداننا وتجربة حياتنا الواقعية واليومية - ويسرى هنا ما يسرى على شعار وجود فلسفة عربية أو عدم وجودها ، فالأمر هنا وهناك رهن بالتجربة المباشرة والغوص فى فعل الإبداع لا التسكع على شواطىء الثرثرة وفوق رمال التنظير الأجوف - وعندما نبدأ فى معرفة تراثنا وتراث الإنسانية معرفة علمية ونقدية دقيقة - هى السبيل الوحيد لإنقاذنا مما نحن فيه - (فتكون لدينا طبعات نصوص محققه لتراثنا وتراث غيرنا نتعلم منها كيف نقرأ ونحلل وننقد ، مثل سلاسل النصوص الكلاسية والحديثة عند الغربيين - لويب وبيل ليتّر وتوسكولوم وريكلام وإيفرى مان وغيرها) وعندما نسترد الثقة بأنفسنا ونتنقل من مرحلة ردّ الفعل إلى الفعل ، ونضيّق فجوة الفصام «العربى» بين السلوك والمعرفة ونتخلص من آفة النقل والتكرار ونغامر بالتفكير النقدى المستقل المتزن ، وعندما تتم المراجعة الجذرية للتعليم الفلسفى وغير الفلسفى الذي أصابه التدهور والانهيار ، وخرَّج جيوشاً من الدكاترة الذين لانفع فيهم ولا حظ لهم من أدوات المعرفة أو التفكير أو التعليم (وصدقت كلمة ماركس الشهيرة : المعلمون يحتاجون للتعليم ، والمربون يحتاجون للتربية) عندها يمكن أن نقول إننا بدأنا بالفعل لا بالقول الطريق الصحيح نحو تحقيق الهوية والخصوصية أو نحو تعصير الأصيل وتأصيل المعاصر حتى فى أصغر البحوث الجزئية وليس بالضرورة فى أنساق أو « مشروعات» يعلم أصحابها قبل غيرهم أنها قصور وهمية معلقة فى السحب والضباب ..

لم يتسع المقام فى هذا الحديث للتعرض للوضعية المنطقية التى تبناها المعلم الكبير وتحمس للدفاع عنها فى المرحلة الوسطى من تطوره الفكرى - ربما إلى حدٍّ التزمت والتشدد الذى اتسمت به عند روادها الأول - دون أى محاولة جدية لنقدها من الداخل أو من الخارج - ويستطيع القارئ أن يتعرف على هذه المدرسة من الكتاب التذكارى السابق الذكر أو من أى كتاب عن الفلسفة المعاصرة أو فلسفة العلم - ويهمنى هنا أن أقدم الملاحظات المختصرة التالية عن هذا الموضوع :

أول هذه الملاحظات أن صاحب الذكرى العطرة الطيبة لم يقدم إلا الجيل الأول لهذه المدرسة (التى انطلق أعضاؤها مما يعرف بحلقة فيينا ومن فلسفة فتجنشتين الأولىَ فى رسالته المنطقية والفلسفية الشهيرة ومن فلسفة رسل ومور التحليلية ، كما اعتمد فى البداية على كتاب « آير » المعروف «اللغة والصدق والمنطق » الذى تعرف عليه وعلى صاحبه - كما يقول فى « قصة عقل » أثناء عمله فى رسالته للدكتوراه عن «الجبر الذاتى (التى تفضل بترجمتها للعربية الزميل الدكتور إمام عبد الفتاح إمام) ومعلوم أن الوضعية أو التجريبية المنطقية تطورت بعد ذلك تطوراً كبيراً عند أصحابها أنفسهم - لاسيما كارنابْ فى فلسفته اللغوية والمنطقية المتأخرة - كما تخلّى عنها بعض أنصارها القدامى من خلال مناقشتهم لمبدأ التحقق - مثل (ريشنباخ وكارل بوبر - وغنىّ عن الذكر أن المعرفة الدقيقة بهذه المدرسة أو غيرها مطلب علمى ضرورى ، مهما رفضنا الأسس التى تقوم عليها أو اتجه بنا الطبع أو الاقتناع وجهة أخرى . لذلك فإن من واجب الوفاء أن يواصل الأبناء دراستها فى أدق تفاصيلها ، ومن حقهم المشروع أيضا أن ينقدوها ويتجاوزوها - ولن يسعد المعلم الحقيقى شىء قدر سعادته باختلاف تلاميذه عنه ، بل ونقدهم وتجاوزهم له - على أن يلتزم النقد بالشروط الموضوعية وبأخلاقيات العلم وآداب الحوار ، وهو أمر شديد الندرة فى حياتنا النظرية والعملية .

وثانى هذه الملاحظات أن هدف الراحل الكريم من الدعوة لمقولات هذه المدرسة كان فى المقام الأول هدفاً تنويرياً وإصلاحيا أو بالحرى علاجيات تنوير «العقل العربى» لكى يمِّيز عبارات تستخدم فى مجال العلم أو المعرفة الضرورية العامة الصدق - سواء أكانت طبيعية وتركيبية تقوم أم يمكن أن نقوم على التحقق من صدقها بالتجربة ، أم رياضية ومنطقية تحليلية تعتمد على صحة الاستنباط من المقدمات وفق قواعد محكمة ومتفق عليها - وعبارات أخرى تتعلق بالوجدان أو العاطفة ولكنها فى رأيهم فارغة من الإشارة إلى مدلول حسى ومن ثمّ فليست صادقة ولا كاذبة - كالعبارات المستخدمة في مجال الأخلاق والدين والميتافيزيقا والأدب .. والخلاصة أن الهدف من هذا التشدد الوضعى المبسَّط - الذى طالما تعرض للنقد وثبت بعد ذلك خطأه من وجوه لغوية ومنهجية وعلمية عديدة - لم ينفصل فى النهاية عن هدف حياته ورسالتها الكبرى التى تمثلت منذ البداية في مقالاته الثورية المبكرة ، ولم تخمد جمرات غضبها الكظيم

في مقالاته وكتبه المتأخرة بعد تراجع الحماس المبكر للوضعية المنطقية إلى الدعوة للتفكير العلمي وحضارة العلم ومنطقه وعقلانيته مع التوسع فى استخدام منهج التحليل اللغوى - المنطقى لتوضيح الكثير الكثير من مفاهيمنا وألفاظنا الغامضة المضطربة .

وثالث هذه الملاحظات أنه يحمد للمعلم الكبير - على رغم ثقافته الموسوعية التى تأثر فيها بجيل الرواد وبخاصة العقاد ، وبرغم اهتماماته المتنوعة بالفن والشعر والنقد والتاريخ والحضارة - يحمد له التركيز على مدرسة واحدة والإخلاص العميق لدعوتها - وقد كان المأمول أن تتكون من ذلك مدرسة علمية تواصل جهود الرائد ، ولكن الرجل كان أكبر من أن يفرض معتقده الفلسفى على أحد من تلاميذه ، كما يبدو أن حياتنا العلمية (مع استثناءات معدودة على أصابع اليد الواحدة فى بعض العلوم الإنسانية والطبيعية) قد فشلت فشلاً ذريعا فى تأسيس مدارس واتجاهات محددة ومستمرة ، وانقطع الموجود منها أو انفرط عقده وهو لم يكد يتخطى مرحلة التأسيس . أقول هذا بعد أن رحل عن دنيانا الدنيَّة أقرب وأخلص تلميذين لزكى نجيب محمود ، وهما المرحومان عزمى إسلام ومحمود فهمى زيدان - كلاهما تعب في صمت وذهب في صمت ، وكلاهما عاش متعففا عن إثارة الغبار والضجيج ، مترفعاً عن قرع الطبول والنفخ فى الأبواق .. وليتنا نتوقف هنا قليلا لنتساءل : أهى لعنة خرافية تحكم علينا بألا نواصل بناء أو نتضافر لإنجاز عمل مشترك ؟ أم هو مرض قديم ، تحمله مورِّثات خفية وخبيثة ربما منذ حرب البسوس ، وتجعلنا نسىء إلى كل الأفكار العظيمة بمجرد أن تهبط على أرضنا وتحاول أن تجد لها مكانا فوقها ؟ (الاشتراكية حولناها إلى استبداد وتعذيب ونفْخ وسجون ومعتقلات وطوابير محرومين مقهورين ، والديموقراطية صارت لصوصية وسمسرة وشطارة وثرثرة إعلامية وفساداً وانتهازية على كل الأصعدة ، حتى ما كان يعدُّ حتى وقت قريب مقدساً لايمكن أن تلوثه أو تمس طهارته تلك السموم والظلمات ، والفلسفة استحالت لدى البعض سفسطة كاذبة وتجارة رخيصة وزعامة جوفاء وترديداً وتكراراً أعمى أو تخبطا عشوائياً وصياحا غوغائيا بكلمات وشعارات متضخمة تنتمى لأزمنة و « أيديولوجيات » وأفكار تخضع اليوم فى العالم كله للمراجعة الشاملة ويتم تجاوزها بمنهجيات وتقنيات ومقاربات علمية جديدة لم نكد

نعرف حتى ألف بائها .. ، حتى التديُّن السمح العميق الجذور لم يتورع ضعاف النفوس وطلاَّب الشهرة والسلطة إما عن استغلاله في نفاق النظم وتبرير وتثبيت الأوضاع الفاسدة ، وإما عن تشويهه بالتعصب والتطرف والتخبط في ظلمات الجريمة والاندفاع المجنون إلى هاوية الكوارث الجماعية ، حتى «الحداثة» في السنوات القليلة الماضية ، وباستثناء قلّة محدودة لاتزال لديها بقية من الضمير العلمي والتمكن المعرفي ، صارت استعراضا مربكاً للاتجاهات والأسماء والمصطلحات دون تأسيس فلسفي أو علم بالجذور والأصول ، أو محاولة حقيقية للنقد والتأصيل) إن ما جرى للوضعية المنطقية - التى انقصف عودها قبل أن تنضج وتثمر - قد ألمَّ باتجاهات ومدارس وتيارات أخرى كان حريًّة أن تنمو وتتطور وينشأ بينها حوار ينديِّ أرضنا الخراب « وينعش جونا الخانق المختنق بالسأم - والركود والجمود (ولننظر ماذا آل إليه مصير البدايات المخلصة للظاهراتية والوجودية والشخصانية والحْدسية - أو الجوانية - والماركسية والعقلانية النقدية والأرسطية - المسيحية - والرشدية والمثالية «المعتدلة» ألم تصبح اليوم كتباً تطلُّ علينا من فوق الرفوف كبقايا أطلال أو جذوع أشجار مقطوعة ومتناثرة في وحشه الخلاء والخواء ؟! ..)

والملاحظة الرابعة والأخيرة أن الوضعية بأشكالها التقليدية أو الحديثة قد ساءت سمعتها وقلّت قيمتها في ساحة الفلسفة المعاصرة (وبخاصة في الظاهريات والفلسفات التى خرجت من معطفها ..) ولكن هل يعنى هذا أنها فقدت الحق في درساتها أو أنها اختفت من الوجود ؟ - لا شىء يختفى في الفلسفة - كما علّمنا هيجل - بل كل شيء يتحول إلى مستوى آخر أكثر غنى ونضجاً - والدارس الجاد محتاج لمعرفة الوضعية حاجته لمعرفة غيرها من المذاهب والمدارس والاتجاهات . والمهم أن يعمل في صبر دأب على تربية حسِّه النقدى الذى لا تستقيم بغيره فلسفة ولا علم ولا حياة حرة واعية . ويبقى النقد بمعناه الشامل هو روح الفلسفة ، إذا خلت منه أصبحت جثة هامدة بلا روح ، وتلقيناً أصمّ ، وركاماً من المعلومات التاريخية والحقائق المذهبية التى ترددها الببغاوات الكبيرة والصغيرة ، ويرزح فوق صدور الجميع فيحبس عنهم أنفاس الحياة والتجربة العقلية الحية ، ويزيد اغترابهم عن واقعهم واغتراب واقعهم عنها . ويمكن للوضعية بأشكالها المختلفة أن تكون إحدى المدارس التى نتعلم

منها النقد - أي التفلسف الحرّ - بممارسة التحليل المنطقى للقضايا والمفاهيم والقيم والأوضاع السائدة بغية توضيحها ومن ثمّ تغييرها عن وعى (كما فعل الراحل العظيم مع كثيرا جداً من المفاهيم الشائعة في حياتنا) كما يمكن أن تكون قيداً ولجاما ونيْراً يشل حريتنا ووعينا وتقدمنا - فالأمر فى النهاية يتوقف علينا نحن - والمهم من هذا كله أن زكى نجيب محمود قد حقن بفلسفته العلمية والتحليلية قدراً لا يستهان به من المهمة التى ننتظرها وينتظرها كل حريص على حاضرنا ومستقبلنا - من «توظيف» الفلسفة في نقد واقعنا ، وتنبيه وعينا ، وتوطين العقل والمعقول في حياتنا ، بجانب متابعتها لتخصصاتها الدقيقة وتطوير البحث في نظمها المعرفية مكاننا و«الآن» في لحظتنا التاريخية ، وواجهت - بغير أن تتنكر لحظة واحدة لعلمية الفلسفة ومنهجيتها الصارمة - واجهت أشكال «اللاعقل» وألوان «اللامعقول » التى أدت فى الماضى وتؤدى فى الحاضر إلى تزييف العقل والمعقول ، وإهداره وتغييبه أو سحقه وطمسه فى بعض الأحيان - ولست أقصد بهذا ما جرى فى تاريخنا القريب ، فى ظل نظم القهر والطغيان ، للعقل والحرية والانسان بوجه عام ، بل أعنى كذلك ما جرى للفلسفة نفسها على يد نَفَر تسلّلوا إلى حرام معبدها العريق بعقليات اللصوص والسماسرة والمسفسطين الجوف ، أفرزهم زمن العسكر الأغبر ثم عصر الانفتاح الفاسد واقتصاديات السوق المسعورة التى تكتسح اليوم كل القيم التى تربت عليها وتشربتها أجيال يهال عليها التراب اليوم وترجم بكل الأحجار .. ولكن يقينى الذى لا يهتز فى أقسى ساعات الشك واليأس يؤكد لى أن آلاف المخلصين العاملين فى صمت في كل أركان عالمنا العربى سيعيدون الزمن المعوج إلى محوره ، ويساعدون فى صبر وصدق على تكوين الضمير الثقافى العام الذى يضع «العلمية» الدقيقة ، والأمانة والجدّية الصامتة كما وضعت «ما عت» ريشتها في كفة الميزان فخسفت جبال الكذب والإثم والضحالة والغثاثة في الكفة الأخرى ولا ننسى أبداً ما أكده سقراط فى «الجمهورية» وفى غيرها من المحاورات الأفلاطونية من أن عدم وجود فلسفة على الاطلاق أفضل بكثير وأكرم من وجود فلسفات أو بالأخرى سفسطات كاذبة ...

ومع أننى لا أومن بأن الأخلاق وحدها تكفى لتفسير التاريخ ، فإن الجميع يتألمون اليوم لغياب «القدوة» على كل المستويات ومعلمنا الكبير رحمه الله قد كان - ولايزال

بعلمه وسيرته وتأثيره - هو «الضمير المجسد» لكل حريص على أن تكون لنا ثقافة تستحق الاحترام . وكلما ذكرت الضمير تذكرت حسْرتي الدائمة على عجز جراحينا المتازين عن إجراء عمليات زرع للضمير الغائب بمثل ما مكنتهم براعتهم الفائقة من نقل القلب والكبد والكلى وبعض الأعضاء .. إن عصور الانبعاث والتغيير الحقيقى فى حمل تبعاتها الجسام وجسَّدها رجال عظام - حدث هذا في فجر الإسلام وعصر الفتوح كما حدث فى بدايات المسيحية وغيرهما من الديانات الشرقية القديمة وفى بواكير عصر النهضة الأوروبية ومطالع نهضتنا الحديثة . وزكى نجيب محمود - في تقديرى المتواضع - يستمد قيمته الباقية وإشعاعه الحقيقى من تجسيده للضمير العلمى والانسانى الحي الأمين - أقول هذا وأعتقد أنه لابد أن يقول كل من أسعده الحظ بالتتلمذ عليه والاتصال به عن قرب (مهما يكن من الاختلاف بينهم وبينه فى وجهات النظر الفلسفية والأمزجة الفنية والأدبية كما سبق القول)

وفى الختام يخيَّل إليَّ أن شخصية المفكر والأديب « المنقذ » ، أى شخصية المعلم والمفكر والكاتب المنذر والمحَذر ، والموقظ والمتنبىء والمنبه - تتمثل فيه ولا تقل أهمية عن شخصية الأديب البليغ والمعلم الفذَّ والعالم المتمكن والمترجم الرائع والداعية - فى إطار الثنائية العلمية والتنويرية التى تسود كل جهوده وتتغلغل في كل كتاباته كما سبقت الإشارة - إلى حركة أو مدرسة فلسفية بعينها . صحيح أن شخصية المفكر والأديب «المنقذ» - التى أعتقد أنها تتمثل فيه صراحة أو ضمناً - لم تعبر عن نفسها فى صورة شعرية (كما فعل على سبيل المثال لا الحصر شاعر مثل صلاح عبد الصبور على لسان النبيّ الذى يحمل قلما فى مسرحيته ليلى والمجنون ، أو كما فعل شعراء آخرون مثل خليل حاوى والبياتى وأمل دنقل فى بكائه بين يدى زرقاء اليمامة) ولا فى صورة قصصية وروائية (كما نجد لدى نجيب محفوظ فى تحت المظلة والشحات والثرثرة وغيرها من روائعه) أو أشكال مسرحية (مثل سعد الله ونوس فى رأس المملوك جابر والمنمنمات التاريخية ، ومثل كاتب هذه السطور فى بعض قصصه ومسرحياته التى اكتشف فى كهولته أن أحداً لم يكلف نفسه بقراءتها ولا نقدها فحق عليه ألا يكلف نفسه بذكرها ..) - والرأى عندى أنها عبرت عن نفسها في العديد من مقالاته المبكرة والمتأخرة التى سيرد ذكرها فى تضاعيف الحديث ، كما أنها مبثوثة

فى ثنايا أعماله العلمية ودعوته التنويرية والإصلاحية من خلال المدرسة والمنهج التحليلى الذين تبناهما وطبقهما بصورة شاملة متسقة وشديدة الوضوح والقوة والصدق مع النفس . إن مهمة « المنقذ » أى الكاتب والمفكر المحذِّر والمبشِّر أيضا بمستقبل لن يقوم بناؤه إلا على عمودى العلم والعمل الصامت الجاد - تظل مهمة ملحة ومطلباً مستمراً لا مجرد أمل رومانسى أو يوطوبى حالم يحركه التمنى أو الغفلة وحسن النية - ولاشك عندى أن قراءة تراث زكى نجيب محمود العلمى والأدبى ومعاودة قراءته والتعلم منه ، ونقده وتجاوزه أيضاً مع كل الاحترام له والاعتراف بفضله - يمكن من هذا المنظور الذي حاولت تحديد معالمه وأبعاده أن يعيد إلينا الثقة المفتقده بالنفس - بلا غرور ولا تطاول على الآخرين - وأن يساعدنا على اكتشاف طريق الخلاص وتحقيقه بالفعل المبدع لا بالكلام والأصوات العالية - وخطوات هذا الطريق تتلخص باختصار فى الرجوع إلى رحاب «العلمية» الدقيقة وإلي حمى الضمير الصادق الأمين ..



فى الطريق شعرت بالخشوع والرهبة التى تكاد أن تشلَّ قدمى العابد قبل دخول المحراب ، كما شعرت فى الوقت نفسه بجناحين ينبتان فى كتفيَّ ويطيران شوقاً ولهفة إليه . لم تكن هذه هى أول مرة أزوره فيها ، فلقد طالما فتح لى أبواب بيته وعقله وقلبه ، وأعطانى فأجزل في العطاء من نبع حكمته وفهمه وتعاطفه لكن هذه المرة تختلف عن المرات الآخر . فعليَّ اليوم أن أسأله وأدون إجاباته ، وهو عمل لم أتعود عليه من قبل ، ولعلّى لن أحاوله أبداً من بعد ..

قلت لنفسى : أيها العصفور التائه فى سماء مصرية وعربية تلبدَّت بسحب المحنة ، وحومت فيها غربان التمزق والضياع وتدمير الذات إلى الحدِّ الذى يذكرنا بالانقراض والانتحار الجماعى لبعض القبائل والجماعات القديمة أو لبعض فصائل الحيوان ، وبالانتحار الحضارى لكثير من الشعوب والحضارات المنهارة - اذهب إلى النسر الشامخ الحكيم واحمل إليه همومك القومية والفردية وجراحك الفلسفية . وعند من تلتمس الدواء إن لم تلتمسه عند «حكيم العرب» ؟ ها هو ذا المفكر الجاد والمعلم الأمين - منذ أكثر من خمسين سنة من حياته الخصبة المنتجة - لا يتوقف عن الدعوة

إلى الأخذ بحضارة العلم ومنهجه ومنطقه ، والمشاركة فى ثقافة العصر التى يرتفع بناؤها منذ عصر النهضة على أعمدة العقل والفعل ، وحرية الفرد وكرامته وحقه المطلق فى التساؤل والبحث والنقد ، دون إهمال لقيم تراثنا «المعقولة» التي لا يستغنى عنها الواجدان والإيمان ، إلا إذا تخلينا عن ركن راسخ من أركان هويتنا ، ولا تزدهر بغيرها شجرة العقل المنتج المستنير إلا إذا أمكننا أن نتصور شجرة معلّقة فى الفراغ بغير جذور .. وها هو ذا فى مقالاته التى نتابعها هذه الأيام يجدد وعينا بحرية الإنسان وقيمته ومسئوليته - على نحو ما فعل في مقالاته الفنية التى بدأ نشرها فى منتصف الثلاثينات وأوائل الأربعينات - دون أن تخبو جذوة ثورته التى لم تفلح قسوة الزمن والبشر ، وتسلل العلل والوهن للجسد الفارع المتين البنيان ، وشحوب الضوء في مصباح العين الوحيدة - فى أن تنال من دفء حرارتها ونورها وصدقها . وها هو ذا يعيد نشر بعض جهوده العلمية التى كانت وما تزال علامات على طريق الفلسفة «بنظرة علمية» والفكر التحليلى والمنطقى الدقيق ، ويثبت لنا مع كل جديد يقوله أو يكتبه أن أعوص المشكلات الفلسفية يمكن أن تمرَّ بقلب الأديب وقلمه فتخرج منه وهى تنبض بالحياة والذوق والجمال والقدرة على التأثير فى وعى العامة والخاصة على السواء . وعدت أسأل نفسى : ما بالنا اليوم لم نتقدم خطوة واحدة على دَرْب العقل والمنهج والحرية ؟ كيف نحتمل الحياة فى ظل شجرتنا العربية - التى تخنقها أعشاب التخلف وتجففها رياح القهر ويزحف عليها الجراد المتطفل - ناعمين بالغيبوبة فى كهف كئيب تتلاطم على جدرانه أمواج العصر الزاخر بالحركة والوعى والابتكار المتجدد ؟ لماذا لم نجتمع حتى اليوم على طريق أو منهج أو نظرية أو مشروع أو ميثاق .. إلخ يمكن أن ننطلق من للخروج من المحنة ، مع أن الرجل قد قدَّم «صيغة فلسفية عربية» تستحق الاهتمام مهما اختلفت حولها الآراء ؟ وما بال جهودنا الفلسفية تفتقر فى كثير من الأحوال إلى الأمانة والدقة المنهجية واللغوية ، وتكاد أن تنعدم فيها الرؤية والتجربة والقضية والمشكلة ، ويغلب على أغلبها النقل والخطف ، والقص واللصق من هنا ومن هناك ، ولا يخرج - إلا فى القليل النادر - عن كتب ركيكة ومذكرات رخيصة تلقن أو تلقم لطلاب مساكين (لم يقبلوا على دراسة الفلسفة عن وعى واختيار ، بل حشرهم «التنسيق» فى متاهاتها كما يحشر المساجين معصوبى الأعين فى مركبات مظلمة تتجه بهم إلى مصير مجهول مظلم) ثم ما بال أعرق أقسام الفلسفة ، الذى

وهبه عرق ربع قرن من كفاحه العلمي والتعليمي ، لا يجنى منه بعض أبنائه إلا ما حصده هو نفسه في رجولته وكهولته من أشواك التآمر والافتراء والتجنيّ والمرارة ؟

أسئلة كثيرة .. وهل يتسع لها الحوار ؟

وهموم أكثر .. وهل يقدرها إلا الحكيم الذى يطلّ على الساحة فى غير قليل من الحسرة التى يشاركه فيها الحكماء الحقيقيون من كل العصور والحضارات ؟

وبدأت الحوار بسؤال يمكن أن يشغل بال القارىء والمثقف العادى ، لأتطرق منه للسؤال عما يهم المختصين قلت : أستاذي الكريم .. اسمحوا لى أن أبدأ الحديث معكم عن المقالة الأدبية والفنية التى ارتبطت باسمكم لدى الجمهور الواسع من القراء . فلا أظن أن قارئاً عربياً مثقفاً لم يطلع على بعض هذه الدرر النادرة من أمثال جنة العبيط ، وشروق من الغرب ، وتجويع النمر ، وظلم ، وذات المليمين ، وبيضة الفيل وغيرها وغيرها من اللآلىء والعقود التى يزدان بها صدر الأدب العربى الحديث ، ولا أعتقد أنه قد غاب عنه أنها قد بلغت على يديكم مرحلة مختلفة عما عرفه وتعود عليه منذ المقامات والرسائل إلي مقالات المنفلوطى والرافعى والزيات والبشْرى وغيرهم . ففيها الفكاهة الحلوة والسخرية المرّة والاطار الفنى الذى يقربها من القصة القصيرة أو الحكاية الخرافية على لسان الحيوان أو الحدوته والأمثولة والابيجرام ، كما فيها التجربة الشخصية ، والتمرد على الأوضاع الفاسدة ، وكل هذا مع اللجوء إلي الرمز والحلم والأسطورة المجاز والمفارقة الذكية اللماحة والخيال الممعن فى الغرابة والإغراب واختراق المألوف وسطح الواقع إلي ما تحته وما فوقه – هلا حد ثتمونى عن وجهة نظركم فيها ، ومدى تأثركم بالثقافة الإنجليزية التى اشتهرت – منذ فرانسيس بيكون (١٥٦١ – ١٦٢٦) بترسيخ هذا الفن الأدبى ، وعن أسباب ندرتها في حياتنا الأدبية ؟

قال وهو يرجع رأسه إلى الوراء ويسندها إلى ظهر المقعد المريح وكأنه يحاول أن يستعيد ذكرى عزيزة تنأى على الرجوع :

إنك بهذا السؤال تلمس العصب من صميم حياتي وجهودى الأدبية .. وأبدأ فأقول إن المقالة الأدبية كأى جنس أدبى آخر من شعر ورواية وقصة ومسرحية لها شرط يجعلها مقالة أدبية ، هذا الشرط المشترك بينها وبين كل مايندرج تحت عنوان الفن

التشكيلي أو التعبيري هو أن يكون هنالك شكل أو «فورم» يحمل الفكرة المراد نقلها . بهذا تنقل الفكرة بطريق غير مباشر ، لأن الذى سوف يتلقاه الرائى أو القارئ سيكون «تركيبة» عليه أن يستخلص منها الفكرة المبثوثة فيها والأديب يستعير الشكل المعيَّن من أى جهة ليست مصدراً للفكرة نفسها ، وإنما يرى أن هناك توازيا بين هذا الشكل المستعار وبين الفكرة التى يريد أن ينقلها ولتكن أسطورة أو حلما من الأحلام أو قطعة من التاريخ أو ما يشبه ذلك . والمهم ألا تظهر الفكرة المنقولة أبداً على السطح ، بل تترك للقارئ وللناقد الأدبى أن يستخرجها فيما بعد . هذا هو شأن الأدب دائماً على المستوى الرفيع فلابد أن يقدم شكلاً يضمر فيه فكرة قد لا يكون الأديب نفسه على بيِّنة منها .واستخراج هذا المضمون الفكرى المضمر لا يجوز أن يكون واضحا فى الأدب وإلا أصبح وعظا . والنقاد الكبار يسقطون من حسابهم أو على الأقل ينزلون إلى الدرجة الثانية أو الثالثة كل قطعة أدبية يشتم منها الفكرة المنقولة . فالفكرة مضمرة وتحتاج لعملية حفر كما نفعل مع الآثار المدفونة . والناقد يحفر فى القطعة الأدبية ليستخرج ما هو دفين فيها من فكرة رآها الأديب وقد لا يكون كما قلت على وعى بما رآه.

هذا هو الشرط فى أى صورة أدبية كائنة ما كانت بما فى ذلك المقالة الأدبية . إلا أننى لم أعرض إلا قليلا من أمثال هذه المقالات الأدبية التى لا تصرح بالفكرة ولا تحتاج إلى ناقد ليستخرجها من ثناياها . كتبت بالطبع مقالات مثل التى تفضلت بذكر بعضها كجنة العبيط أو بيضة الفيل أو تجويع النمر أو قرصنه فى بحر الثقافة ولكن مقالاتى لم تكن كلها من هذا النوع . ففى كثير من الأحيان كنت أجد نفسى مضطراً إلي الإيماء الواضح بالفكرة التى أريد نقلها ، لأننى آخر الآمر أريد القارئ أن يفهمنى ، والقارىء اليوم ليس لديه فى الغالب القدر الكافى من الوقت ولا من التأنى والصبر والشوق إلى المعرفة الحقيقية . وبهذه المناسبة أقول إن هذا هو بالضبط المعني الذى نقصد إليه حين نقول إن معظم الأدب العربى الذى ينتج الآن سطحى . ماذا نريد بقولنا إنه سطحى ؟ نريد أنه يأخذ شكل الرواية أو شكل المسرحية أو شكل المقالة الأدبية أو غير ذلك . فإذا جاء ناقد وطرح شبكته التحليلية ليستخرج من القطعة الأدبية مضمونها أو مضمرها لم يكد يجد شيئاً ، لأن الأديب كان مباشراً أكثر من اللازم ، ولم تكن لدية رؤية لحقيقة مبثوثة ودفينة فى القطعة الأدبية التى صورها . وتسألنى

مرة أخرى عن غياب المقالة الأدبية بمعناها الفنى الدقيق أو عن ندرتها فأقول أولا إنها ليست جديدة فى الأدب العربي ، وإنما يجب أن نشير إلى صور كثيرة لها فى تاريخنا الأدبى وإن تكن مختلفة عما نحاوله نحن الآن . فمثلا المقامات والرسائل هى من قبيل المقالة الأدبية ، وبعض الحكايات التى تسرد في كتاب الأغانى أو غيره من كتب الأدب هى من قبيل المقالة الأدبية ، لأن كل هذه الصور تنطوى على ما نريد للأدب أن يطويه فى ثناياه ، وغاية ما هناك أن الأشكال مختلفة .. نحن فى الأدب الحديث أو أنا على الأقل لا أتبع مقامة ولا رسالة وإنما أتبع الاستعارة من مصدر آخر غير مصدر الفكرة التى أعرضها ، وكثيراً جدا ما ألجا إلى الأحلام ، ولكنها ليست بالضرورة أحلاماً حقيقية وإنما هى أحلام مصطنعه ، تماماً كما أتصور حديثا دار بينى وبين آخرين والواقع أن مثل هذا الحديث لم يقع ، وإنما استحدث من أحدثه لأصبٍّ الفكرة فى قالب معيَّن .

وقد حاولت المقالة الأدبية من السن الباكرة ، لأن أول مقالة أدبية فى هذا المعنى كانت فى أواسط الثلاثينات فى مجلة الثقافة عندما نشرت «البرتقالة الرخيصة» . ومن ثمّ يمكنك مرة أخرى أن تقول على لسانى : من أراد أن يلمس العصب من حياتى الفكرية والوجدانية فليبحث عنه فى مقالاتى الفنية قبل كل شيء ..

كنت قد تعثرت كثيراً وتعثر القلم معي وأنا ألاحق الجدول المتدفق وأحاول أن أقيِّد بالمداد تموجاته الفاترة . وأسرعت أسأله عن جانب من إنتاجه استأثر باهتمامى وتمنيت لو شاركت فيه ذات يوم فقلت له :

- أحب أن أنتقل من المقالة الأدبية إلى السيرة الذاتية لقد قدمتم قبل حوالى العشرين سنة «قصة نفس» قبل أن تعيدوا صياغتها فى طبعتها الثانية ومعها فى الوقت نفسه على وجه التقريب «قصة عقل» والقصتان - ولا أقول الروايتان ! - متفردتان في بنائهما والهدف منهما بين الترجمات أو السير الذاتية التى عرفها أدبنا الحديث وتوشك «قصة نفس» فى الجزء الأول منها أن تكون عملاً روائيا بكل ما يحمل من مقومات ودلالات ، ولولا الاشارات التى جاءت فى الأجزاء الأخيرة منها إلى أحداث أدبية ووقائع ثقافية محددة ارتبطت بشخصكم ومسيرتكم العقلية والعملية ،

ولولا بعض الخواطر والتأملات الفلسفية - وخاصة على لسان إبراهيم - لاحتفظت بالشكل القصصى والإطار الروائى حتى النهاية - أما «قصة عقل» فهى - إذا أذنتم لى - أقرب إلى التسجيل المجرَّد لتطور عقل فلسفى مرَّ بتجارب مختلفة مع الوضعية المنطقية بوجه خاص ثم اتسع أفق رؤيته مع تجربته الأخيرة مع تراثه العربى والإسلامى فهل تسلكون هاتين «القصتين» فى منظومة الترجمات والسير الذاتية المعروفة في أدبنا العربى الحديث ؟ وهل توافقوننى على أن العالم قد تدخل فى أكثر الأحيان فى عمل الأديب ؟

قال بعد أن أطرق برأسه قليلا ثم رفعها فلاحظت أنه وجهه الطيب قد اكتسى علامات الجدّ وربما طاف به طائف من الحزن أو الألم :

الحق إننى صاحب «قصة نفسى» وكاتبها لكننى أعترف بأننى قلق جداً إزاء هذا النوع من الكتابة فقد أخرجتها فى الصورة الأولى سنة ١٩٦٤ ، وبعد عشرين سنة على وجه التقريب أخرجتها فى صورة أخري تختلف اختلافا كليا عن الصورة الأولى . لماذا صنعت هذا ؟ لأننى كنت قلقاً ومازلت قلقاً حتى إزاء الصورة الثانية . لماذا كل هذا القلق وكيف نشأت الفكرة عندى ؟ الواقع إننى عندما فكرت فى أن أكتب تاريخ حياتى في المرة الأولي وفى المرة الثانية صممت على أن تأتى حياة كما يراها صاحبها من الداخل لا كما يراها الرائى من الخارج أو الباحث العلمى الذى يفحص آثار الرجل ليكتب عن قصة حياته . ذلك لأن حياتى كما أراها ليست صوتا واحداً من الداخل ، بل عراك داخلى أحس به باستمرار منذ طفولتى ، أرى شيئاً بعاطفتى وأرى شيئاً آخر بعقلى وأحس صراعا داخليا خفيًا هو مكشوف لى بالطبع وإن لم ينكشف للرائى الخارجي . وأنا أعتقد أن كل إنسان هو عدة أشخاص فى جلد واحد لأنه عدة ميول واتجاهات ، ففيه عاطفة وفيه غريزة وفيه عقل . وربما كان الفرق بين شخص وشخص هو فى الزوايا التى تفصل كل جانب من هذه الجوانب عن الجانبين الآخرين بيد أن الزوايا منفرجة جداً عندى .. فالذى يرى جانبى العقلى لا يتصور إطلاقا غذارة الجانب العاطفى فى حياتى . ومن يرى الجانبين لايتصور إطلاقاً مدى التزامى بالقوالب الاجتماعية التي أعيشها ولا أرضى أن أعيش غيرها ما دمت بين الناس (مثل فوزى

الراوى) . وعندما شرعت في كتابة «قصة نفس» استحسنت ألا ألجأ أبداً إلى الاعتراف بأن هذه حقائق عن نفسى أو حتى أن أظهر نفسى بالاسم . واكتفيت بإشارات خفيفة أحيانا وغليظة أحيانا أخرى يستشف منها القارئ أن أصحاب الأسماء التى أعطيتها للأشخاص الثلاثة الذين يؤلفون التفاعل فى هذه القصة هم جوانب مختلفة من نفس واحدة . فرياض عطا هو الأحدب ، والحدبة هنا حَدْبة نفسية وليست جسمية ، بدليل أنه عندما كان يستريح نفسا كانت الحدْبة تختفى عن الأنظار . والطرف المقابل لهذا الإنسان المنفعل هو الإنسان العاقل والدارس إبراهيم الخولى (نسبة إلى قريتى التى ولدت فيها وهى قرية ميت الخولى من أعمال محافظة دمياط) أما فوزى فهو الذى يروى ، وهو الذى ينخرط فى القوالب الاجتماعية شأنه شأن سائر الناس (كان فوزى هذا هو اسمى المنزلى الذى لم يعرف أبى وأمى إلى أن ماتا اسماً غيره . وقد سألت والدى مرةً فيم هذه الأسماء كلها فقال : ماذا نصنع ؟ عند ولادتك زارنا ثلاثة من الأعزاء من أقاربنا كل منهم اقترح اسماً ، أحدهم اقترح زكى والآخر نجيب والثالث فوزى ، ولإرضاء الجميع وضعنا اسمين فى شهادة الميلاد واستبقينا الثالث ليكون هو الاسم المتداول فى الأسرة !) .

بعد ظهور الطبعة الأولى أحسست أننى لم أكن موفقا ، وأن الرمز كان أكثف مما ينبغى ويوحى بانعكاسات أو إشعاعات قد يساء فهمها وهكذا أخذت على نفسى فى الطبعة الثانية أن أكون أقرب إلى مراحل الواقع كما وقع ، مع الاحتفاظ أيضا بالرمز بعد التخفيف منه ولكننى - كما سبق أن قلت لك - مازلت قلقاً ..

وأما عن « قصة عقل » فلم يكن فى نيتى أبداً أن أكتبها ، لأنها بالفعل تسجيل - أقرب إلى الجردا - للخط الفكرى الذى سرْت فيه منذ سنة ١٩٤٠ ولم أنحرف عنه مدة نصف قرن تقريباً . ولأن الكثير جداً من إنتاجى مقالات أدبية أو مقالات تعرض الفكرة عرضاً مباشرة ، فإن كثيراً من القراء لم يستطع أن يستجمع لنفسه الخط المشترك وقد حدث مرة أن جاءتنى مذيعة لتأخذ منى حديثا فقالت لى : على كثرة ما كتبتَ لا نجد لك خطا واضحاً .. قلت لها : وماذا أصنع إذا كنتِ لاتقرئين ؟ هناك الخط المستمر وقد جاءت دراستى فى انجلترا لتؤكده لالتخلقه أو تبدعه للمرة

الأولى .. لكننى بعد ذلك اختليت بنفسى وسألتها : ما هو هذا الخط ؟ فى هذه اللحظة فكرت أن أكتب عن نفسى بدلاً من أن يكتب عنى أحد غيرى ، وقلت ماذا لو درست هذا الخط كما هو واقع فيما كتبت لكى يهتدى به من يريد - لقد بدأ عندى - أى هذا الخط الفكرى - وأنا فى حوالى العشرين . ومازلت أتذكر كيف بدأ غامضا بعض الشىء ثم ازداد مع الأيام وضوحاً . وكان المرحوم الأستاذ أحمد حسن الزيات صاحب مجلة «الرسالة» يخرج على عادته فى كل عام عدداً خاصاً بمناسبة الهجرة . واستكتبنى فى هذا العدد الخاص الذى صدر فى أوائل الأربعينيات ، وجعلت عنوان مقالتي «هجرة الروح» وقلت لنفسى فيها ما خلاصته : نحن أمام هجرة الرسول الكريم وأنت محتاج إلى هجرة لأنك مازلت حتى الآن عارض أزياء الآخرين ليست الأزياء أزياءك ، لا أنت تملكها ولا أنت صنعتها . إنك تتحول شخصاً بعد شخص بانتقالك من رف إلى رف فى مكتبتك ، فإذا تصادف أن وجدتَ كتابا فيه (س) من الناس أصبحت (س) ، وإن وجدت كتاباً آخر فيه (ص) أصبحت (ص) وكأنك دودة تتلون بلون أرضها ، تصفرّ عند سيرها على رمال الصحراء وتخضر عند سيرها على الزرع . منذ هذه اللحظة لابد أن تكون أنت هو أنت . عليك أن تهاجر هجرة تشبه هجرة الرسول عليه الصلاة والسلام من مكة إلى المدينة . وقد كان . وجدت البداية التى اتضحت على مرّ السنين . والبداية كانت فى هذا السؤال : ماذا تريد لنفسك أن تكون ؟ والذى أردته لنفسى هو أن أسير على خطين فى وقت واحد : خط عقلى وخط وجدانى ، لأننى أرانى لا أستطيع أن أستغنى عن أحدهما . فهنالك مسائل عقلية لا ينبغى أن يشوبها وجدان ، وهناك مسائل وجدانية لا ينبغى أن يشوبها عقل . والإنسان مؤلف من هذين الجانبين . ولكل منهما أداة إدراكية تختلف عن الأداة الإدراكية الأخرى . الوجدان أداة حدسية مباشرة لاتقدم مقدمات تستدل منها النتائج ، وإنما ترى رؤية مباشرة كما يرى الانسان قيمة لوحة فنية أو قطعة موسيقية أو قصيدة من الشعر ، وكما يحب من يحبه أيضا بغير تحليل أو تعليل أو استنباط واستنتاج . وأما الأداة الثانية فأدرك بها الحقيقة العلمية سواء فى مجال الرياضة أم مجال الطبيعة وأطبق بها منهج التحليل المنطقى مع الحرص على عدم الخلط بين هذا وذاك ، لأن الانسان من هذا وذاك معاً . هذا هو الخط الفكرى الذى التزمته ومازلت التزمه حتى اللحظة التى أتحدث فيها . و«قصة عقل» ترسم سيرى في هذين الخطين وكيف ازداد وضوحاً وعمقاً خلال قراءاتى

ودراساتى وتدريسى أيضا . وقد حاولت فيها أن أبرز فى الفصول المختلفة الحقائق الفرعية المختلفة التى تندرج تحف كل خط على حدة .

لاحظت أمارات التعب والإرهاق على وجهة الذى يفيض بالرضا والسماحة وإن بدا فى بعض الأحيان كأن التجهم أو الذكريات أو خيبة الأمل أو السخرية قد حفرت فيه أخاديد متعرجة وغائرة واسترحنا قليلا مع كوب جديد من الشاى الدافىء مع قطع مستطيلة من الكعك المكسو والمحشو بالشيكولاته - وتحرك فى نفسى مع جرعات الشاى - الذى ارتبط دائماً عندى بميل مفاجىء إلى التأملات المجردة ! - سؤال عن مشكلة الميتافيزيقا التى توهم كثير من الدارسين ، ومن عابرى السبيل أيضا فى طريق الثقافة ، أنه هو عدوها . «الكلاسيكىّ» فى عالمنا العربى ، وكيل له من الاتهامات والإدانات ما هو أفظع وأوجع بكثير مما أصاب «كانط» فى زمانه عندما شنَّع عليه البعض - ومنهم للأسف شاعر كبير وبصير مثل هَيْنى ! - بأنه هو هادم معبد الميتافيزيقا وقاتلها السفاح ، ومن ثمَّ فهو عدو الدين أيضاً لأنه هو أبوها وهى ابنته العاقلة ! .. وكانت قد صدرت فى الفترة الأخيرة - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - طبعة جديدة من «خرافة الميتافيزيقا» مع مقدمة جديدة وبعنوان جديد غير مثير هو «موقف من الميتافيزيقا» .. وهمست لنفسى : أترانى أنكأ جرحاً قديماً لو وجهت إليه هذا السؤال ؟ وإذا كنت أعلم - مع كل منصف - أنه فرَّق منذ البداية - على نحو قريب مما فعله كانط الذى أهاب به بعض أصحابه من الوضعيين المناطقة - بين ميتافيزيقا مقبولة مهتمها النقد وتحليل العقل والمعرفة ، وأخرى مرفوضة تقرر أقوالاً عن العالم والوجود والجوهر والروح والحرية والخلود .. إلخ مما يستحيل التحقق من صدقه أو كذبه فى مجال الواقع أو بأى سند من التجربة ، ويخرج به عن دائرة القول العلمى ، وإذا كنت أعرف كذلك أن موقفة هذا - كما أكد معظم نقاد الوضعية القديمة والحديثة - موقف ميتافيزيقي بالضرورة - مهما يكن من سلبيته أو عناده وانغلاقة ! - ، وأنه لم يكفّ أبداً عن الاهتمام بالميتافيزيقا منذ أن كتب فى منتصف الأربعينيات رسالته التى سبقت الاشارة إليها فى التمهيد - عن مشكلة ميتافيزيقية عريقة هى مشكلة حرية الإرداة بين الجبر والاختيار تحت عنوان «الجبر الذاتى» - وحتى تحليلاته الأخيرة في أواسط الثمانينيات للمعانى المختلفة للحرية (التى ظهرت بعد ذلك في

كتابه عن الحرية أتحدث) - إذا كانت هذه الأصداء كلها قد ترددت في نفسي فقد ترددت كذلك تردداً شديداً عن طرح السؤال .. وخطر لي أن أعرف رأيه في مسألة أخرى يطرحها الناس في غير قليل من الحسرة وغير قليل من اللهفة الساذجة إلى «العالمية» المفتقدة - ومع شعوري بفجاجة الكلمات على لساني فقد حاولت أن أسوِّغه من وجهه نظر الرجل العادي الذي صورت لنفسي أنني أنطق بلسانه وأعبر عن رأيه : هل لدينا اليوم فلسفة عربية ؟! وإذا كانت الإجابة بالنفي لافتقاد النسق الكليّ المحكم فما هي العقبات التي تحول دون قيامها ؟ وإذا كانت لدينا - مع أفتراض حسن الظن ! - مشروعات واجتهادات مختلفة باختلاف الأوصاف التي تطلق عليها والرؤى أو «الأيديولوجيات» التي تعبر عنها - من إسلامية ووجودية وشخصانية وجوانية وبرجماتية وعلمية وعقلانية .. إلخ - فما هو رأي الفيلسوف العلميّ والوضعّي فيها ؟ ثم ماذا يقول هو نفسه عن «مشروعه» ؟ وهو الذي يجاهد منذ سنوات طويلة لتأكيد صيغة ثقافية وفلسفية توحِّد بين أصالة تراثنا ومقومات هويتنا وبين ثقافة العصر وحضارته العلمية في عبارة «الأصالة والمعاصرة» التي ابتذلها التكرار والثرثرة الإعلامية ، وبرع الكثيرون في التهجم عليها دون أن يفكروا في تقديم بديل مقنع لها أو يدخلوا في تجربة إبداع أصيل من أي نوع ؟ وظلت الأسئلة تطن في رأسي حتى انطلقت في هذا السؤال المكرور الذي يردده كل من هب ودب : هل لدينا أو يمكن أن تكون لدينا فلسفة عربية ؟

قال وهو يثبت فيَّ نظراته الأبوية وعلى فمه ظل ابتسامة :

- لكي تكون الإجابة عن هذا السؤال واضحة للقارئ يجد ربنا أولاً أن نلقي الضوء على حقيقة الفلسفة ما هي قبل أن ندلي برأي في وجودها اليوم أو عدم وجودها لدينا . لكل عصر مناخه الثقافي الخاص الذي يدور حول محور الاهتمامات العقلية أو الوجدانية التي تسود ذلك العصر ويمكن القول بأن اهتمامات العصر المعيَّن الرئيسة إنما تتبلور عادة في فكرة واحدة كبيرة أو في عدد قليل من الأفكار الأساسية ، فمثلا كان اليونان الأقدمون يديرون اهتماماتهم العقلية حول الفكر الأخلاقي بمعنى تحديد صورة السلوك التي تتألف منها الحياة الفاضلة . بعبارة أخرى كانت فكرة «الخير» الذي هو

غاية الغايات في حياة الإنسان من وجهة نظرهم - هى الأساس العميق والمضمر فى كثير جداً من النشاط الفكرى الذى يطلق عليه اسم الفلسفة اليونانية . ثم انتقل التاريخ إلى العصر المسيحى والعصر الإسلامى من بعده فتغيرت الاهتمامات الرئيسية التى تشغل الناس وتنبع منها عوامل تكوّن المناخ العام للفكر والثقافة وكانت تلك الاهتمامات بالطبع هى أسس العقيدة الدينية فى كلتا الحالتين فى المرحلة المسيحية والمرحلة الإسلامية علي السواء . ولما كانت العقيدة الدينية تنزل من المؤمنين بها فى أول الأمر منزلة الإيمان الصرف الذى لا يحتاج إلى تحليل عقلى للعناصر المكونة له ، فقد كان من الطبيعى أن تمرّ فترة بعد كل ديانة منزّلة يكون فيها إيمان بغير فلسفة . ولكن سرعان ما يقف الناس عند المفاهيم الرئيسة فى ذلك الإيمان ليوضحوها لأنفسهم توضيحا يقتضى تحليلها إلى عناصرها وإرجاعها إلى مبادئها الأولى . ومن أمثال هذه التحليلات تكونت الفلسفة المسيحية وتكونت الفلسفة الإسلامية ، لنلاحظ هنا أن فى الفلسفة الإسلامية مثلا كان هدف الفلاسفة بعد اطلاعهم علي الفلسفة اليونانية هو أن يبحثوا ليعرفوا إن كان هنالك فرق بينها وبين ما نزل فى الكتاب الكريم . ثم وجدوا أن الحقيقة فى المصدرين واحدة وإن جاءت بلغتين مختلفتين . وأصبحت الفلسفة فى هذه الحالة هى أن تكتب الفلسفة اليونانية بلغة إسلامية .

هذه أمثلة توضح للقارئ أن الفكر الفلسفى يأتى أساساً ليحلّل مناخاً ثقافيا قائما بالفعل ابتغاء الوصول إلى الجذور والأصول المضمرة التى هى منبع ذلك المناخ الثقافى الذى يعيشه الناس وإذا انتقلنا بعد هذا التوضيح إلى عصرنا الحالى فى الوطن العربى وجدنا أن المناخ الثقافى الذى يعيشه عدد كبير من المثقفين هو فى صحيحه شيء منقول .. وهو منقول إما عن التراث الماضى وإما عن ثقافة الغرب كما هى قائمة . وفى كلتا الحالتين ليس هنالك إضافة كبيرة أضافها العربى المعاصر لعصره . وتأتى الفلسفة لتحلل هذا المناخ الثقافى كما هو شأنها دائماً ، فإذا بها إما أن تكون صورة من الفلسفة الإسلامية القديمة - وذلك إذا كان النظر منصباً على الجانب الثقافى بيننا - وإما أن تكون فلسفة مأخوذة من فلاسفة الغرب - إذا كان النظر منصبا على الجانب الغربى من مناخنا الفكرى . وبعبارة مختصرة نقول إنه حتى إذا سلمنا بوجود العقل الفلسفى من حيث منهج التفكير النقدى والتحليلى عند بعض أبناء الأمة

العربية اليوم ، فلن يجد ذلك العقل موضعاً لمنهجه يخرج منه شيئا جديداً لا هو مأخوذ من التراث فقط ولا هو مأخوذ من الغرب فقط .

لكن إذا نحن قلنا إنه على ضوء ما أسلفنا لا تقوم بيننا فلسفة عربية مبتكرة الآن ، فلابدَّ أن نتحوط فى هذا التعميم حتى لا يغيب عن أنظارنا كثيرا جداً مما ينتجه أصحاب العقل الفلسفى من جزئيات يبدعون فيها فكراً عربيا جديداً إذ يتناولون جوانب من هنا ومن هناك فى حياتنا الفكرية ، ولكن أحداً من هؤلاء لم يستطع حتى اليوم أن يقيم «منظومة متسقة» من الفكر الفلسفى يمكننا على ضوئها أنه نقول هذه هى الحياة العقلية للأمة العربية أو جانب منها على الأقل معبِّراً عنه بلغة الفلسفة ، كما نقول بذلك مثلا عن براتراند رسل فى انجلترا ، أو جان بول سارتر فى فرنسا أو جون ديوى فى أمريكا أو هُسِّرْل وأتباعه فى ألمانيا أو غيرهم وغيرهم ..

ابتسمت قائلاً : لقد احتطتم فذكرتم المنظومة المتسقة التى نفتقدها ولم تقولوا النسق أو المذهب الذى ينكر معظم الباحثين إمكان قيامه فى العصر الحاضر ، مؤكدين أن فلسفة الفيلسوف يمكن أن تتجلّى فى مبحث صغير يتناول فيه بطريقته الكلية ، أصغر الجزئيات ، وأنه قد أن للمشتغلين بالفلسفة - كما يقول رسل فيما أذكر فى أحدى مقالات كتابة «التصوف والمنطق» - أن يتعلموا التوضع من أصحاب العلوم المتخصصة ، فيعالجوا مشكلة مشكلة لينتقلوا منها إلي غيرها ، صارفين النظر نهائياً عن محاولة بناء نسق شامل أو تشييد مذهب يضم أطراف الوجود والمعرفة والقيم ..إلخ

قال والابتسامة ما تزال تضىء وجهه بالنور الخفىِّ الذى يشع من باطنه : حقاً بدليل أننى استشهدت باسم سارتر ..

قلت بعد أن أثارت عباراته في نفسى أسئلة واعتراضات عديدة وجدت أن الوقت والمجال لن يسمحا بإبدائها جميعاً ، وأننى لا أستطيع أن أكتم عنه واحداً منها على الأقل :

- إن كلامكم عن تحليل المناخ الثقافى يذكرنى بتعريف «هيجل» للفلسفة بأنها هى بنت عصرها أو هى عصرها وقد تبلور فى أفكار وهو تعريف أومن بصدقه وإن كنت أعتقد أن المفارقة الكامنة فى الفلسفة نفسها تقتضى القول بأنها لا تقف عند

مضمون عبارة هيجل وإنما تجاوزها - كما حدث فى فلسفته ذاتها - طامحة إلى العام والدائم أو الجوهرى والمطلق ، مهما تبيَّن بعد ذلك من عجزها وقصورها عن بلوغه . والمهم - كما يفهم من هذا التعريف - أن أية فلسفة لابد أن تنطلق من الواقع والحاضر الموجود «هنا والآن» لكى تعود فتصب فيه ، ابتغاء المزيد من الفهم والوضوح والوعى بالمواقف والقيم والأوضاع المختلفة التى يواجهها الإنسان أو يتحداها وكل تحليل عقلى يتعمق جذور المشكلات والقضايا والأزمات التى يحياها الإنسان العربى اليوم ، أو يشقى بها بالأحرى وتشقى به ، لا يمكن إلا أن يكون فلسفة أو جهداً واجتهادا يمتُّ بصلة للفلسفة . ولا يقلل من شأن هذه الاجتهادات أن تجيء من غير المشتغلين بالمعرفة الفلسفية بمعناها الدقيق أو من غير القائمين على تعليمها ولن يتسع المجال لذكر العديد من الكتاب والشعراء والمثقفين من مختلف البلاد العربية الذين يحملون هموم الإنسان الحاضر «هنا والآن» ويعبرون عنها فى صيغ وأشكال ربما تظل بحاجة إلى الصقل والتحليل والتوحيد والاتساق واللغة المحكمة المحددة لكى يسمح لها بالدخول من أبواب الفلسفة . ولكن لماذا أذهب بعيداً وأمامى أقرب دليل على ما أقول ؟ فجهودكم التى أشرت إليها والتى قدمتموها أخيراً فى «ثلاثيتكم» (تجديد الفكر العربى ، المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ، ثقافتنا فى مواجهة العصر) بجانب عشرات المقالات التى نشرتموها فى السنوات الأخيرة ومن بينها المقالات التى تحللون فيها مفاهيم الحرية والتقدم والثقافة والعروبة ..

قاطعنى بإشارة حاسمة من يده وقال بتواضعه الكريم وزهده وترفعه النادر : - لا أنكر شيئا من هذا كله عندى أو عند غيرى . لكنها جميعا قفزات مجزَّءات أو طرقات على باب الفلسفة .. إنها تحليلات أقرب إلى التنبؤ والتمنى منها إلى التحليل الدقيق للمناخ القائم بالفعل .. ولو كانت لدينا وحدة ثقافية ..

قلت ضاحكا ومعتذراً عن مقاطعته : حتى تحليلاتكم الأخيرة لمعانى الحرية ؟ إننى لا أجاملكم وربما لا أعدو الصواب إذا قلت إنه سيكون لنا منها فلسفة فى الحرية كما كان للإنجليز فلسفتهم التى قدمها أمثال «لوك» و«ميلْ» وغيرهما ..

ردّاً على ضحكتي بتقطيبه حفرت خطوطها العميقة على جبهته وشدَّت عضلات وجهه ولم يلبث الصمت أن لفها في سحبه الكابية فقلت مؤكداً اقتناعي بالضغط على كل كلمة أسدد حروفها إلى قلب الصمت : معذرة يا أستاذي إذا قلت - دون أن أخشى مظنة التملق الذي تعلمون أنني أبعد الناس عنه - إن التحليلات التي ذكرتُ القليل منها لا تستحق هذا الظلم وأنا أعتقد مخلصاً أنها تزيد عن كونها مجرد قفزات أو طرقات عابرة ، فوراءها ركائز فكرية مغروسة في شتى جهودكم الفلسفية وكتاباتكم الأدبية والنقدية . وهي كغيرها ما تزال تنتظر العقل الفلسفي الذي يستخرج مبادئها وأصولها ويؤلف بين عناصرها في وحدة متسقة . ثم إنه الزمن وال..

ولكنني وجدت أن صمته الذي طال وتكاثف يكاد ينطق بأن أتوقف . ولم أجد مناصاً من الانتقال إلي آخر موضوع من الموضوعات التي كنت قد دونتها في ورقة أمامي :

- دعوتم طوال أكثر من نصف قرن من حياتكم المباركة إلى الآخذ بمنطق العلم ومنهجه وحضارته ، وكان ارتباطكم بالتجريبية أو الوضعية المنطقية وبفلسفة التحليل الإنجليزية تأكيداً لهذه الدعوة التي ابتغت تخليص العقل العربي من الارتجال والفوضى ، وتجنيبه الخلط بين مجال العقل ومجال الوجدان ، وبين لغة العمل ولغة الدين ، وحثّه على الانتقال من عالم السكون والثبات والمطلقات الوهمية إلى عالم الحركة والفعل والإنجاز العلمي والعملي هل ترون اليوم أن هذه الدعوة قد آتت بعض ثمارها ؟ وهل تقدَّمنا على طريق التفكير العلمي والمنهجي في مواجهة مشكلاتنا وأزماتنا أو حتى طريقة استخدام الكلمات التي لا ننفك نكررها ليل نهار بغير تمحيص ولاتحليل ؟ وإذا كنا قد خطونا خطوة واحدة على هذا الطريق أو عزمنا على وضع أقدامنا عليه فلماذا تغصُّ حياتنا العقلية واليومية بشتى صور اللاعقل واللاعلم ؟ - لا أكتمكم أنني أحس نغمة الحزن والحسرة والاحباط في بعض مقالاتكم الأخيرة مثل «رسالة في زجاجة» ، وأدرك السفينة ياربانها » و«مجتمع جديد أو الكارثة» وغيرها . هل تعب الثائر الذي لم يكف عن تجديد ثورته من محاولة تغيير أنوال الفكر العربي والخروج من عصورنا الوسطى إلى ثقافة عصرية تحترم العقل وتتسلَّح بمنهج العلم ، وتضع فردية الإنسان

وكرامته وحريته فى منزلة المبادئ والبديهيات والمسلّمات ؟ وهل يكفى فى نظركم أن نطبق منهج التحليل المنطقى ونؤسس الفلسفة العلمية لتحقيق التغيير الذى نشدتموه ، أو لابد أن تؤازرها ثورة اجتماعية تقتلع جذور الفساد وتحطم أصنام الاستبداد والتسلط والكذب والخرافة والتخلف ؟

قال بعد أن سكت طويلا حتى خِلْتُ أنه غاب عنى بعقله وربما بسمعه أيضاً :

- يؤسفنى أن أقرر أننا لم نتقدم لا كثيراً ولا قليلا فى الطريق الذى نتحول به إلى شعب يستخدم منطق العقل فى المسائل التى هى بحاجة إلى منطق عقلى . فعلى الرغم من كوننا نقلنا كثيراً من علوم الغرب وأجهزة الغرب ونظم الغرب ، إلا أننا نقلناها نقلا دون أن نتشرب التفكير والمنهج العقلى الذى أدى إلى إنتاج تلك العلوم والنظم عند أصحابها . لقد قطفنا الثمرة ورفضنا أن نأخذ الشجرة بجذورها كى نزرعها نحن بأنفسنا ونجنى منها ثمرتها وسؤالك : ما الذى جعلنا نقبل ثمرات العصر ونرفضه من حيث المنهج العقلى الذى أنتج هذه الثمرات جوابه عندى أننا عندما رأينا أنفسنا خاضعين لمستعمر أجنبى أوروبى تصورنا أن النهضة لا تكون إلا إذا استرددنا لأنفسنا هويتها العربية الإسلامية ، ثم توهمنا أن هذه الهوية الأصيلة لن تتحقق لنا إلا إذا رفضنا المستعمرين جسداً وروحاً ، أى إلا إذا رفضناهم فكراً ووجوداً وحضارة ..

من هنا نجد التعليل لما حدث في منتصف القرن التاسع عشر وما بعده من حركات الإصلاح التى اتجهت نحو البدء بإحياء التراث والتراث الدينى بصفة خاصة . كل هذا كان يصبح لا غبار عليه ، بل ضرورة ملحّة عند أى شعب يريد أن ينهض ، لولا أننا لم نربط ربطا واعيا بين رغبتنا فى أن نستردّ هويتنا وحاجتنا لأن نستبقي من ثقافه المستعمر ومن أصوله الحضارية ما يمكن أن يشتدّ به عود الهوية التى نحن بصدد إحيائها وحمايتها . لقد سرنا على العكس من ذلك تحت وهم أن استرداد الهوية يقتضى رفض الغرب ، وعندما رأينا أنفسنا فى الوقت نفسه مضطرين اضطراراً إلى الأخذ بعلوم الغرب وأسلحته وأجهزته ونظمه فى التعليم والسياسة والاقتصاد وغيرها ، نقلناها من حيث الصورة والقالب ولم ننقلها من حيث الروح والمنهج ، فنتج عن هذا كله الموقف الذى نحن فيه الآن من إحياء للتراث وبجانبه قطوف قطفناها من ثقافة الغرب وحضارته . وأصبحنا فى الواقع مثلا فريداً نستطيع أن نوضحه بالآية الكريمة : كالحمار يحمل أسفاراً ..

إن المفارقة هنا لا تكمن فى أن الحمار يحمل ما ليس من طبعه حمله من أسفار كبيرة ، ولكنه فى أنه يحمل أيضا ما كان مضطراً إلى حمله . وكذلك نحن نحمل علوما وأفكاراً نظرية اضطررنا اضطراراً إلى آخذها من الغرب ، ورحنا نعلمها فى جامعاتنا ومدارسنا ونبى نظامنا السياسى وكثيراً جداً من بنائنا الاقتصادى على أساسها ، بل والأغرب من ذلك كله نرفض أن نبث فى أنفسنا روح الثقافة الغربية ، وهو المنهج والمنهج يعنى المنهج العلمى بصفة عامة بخصائصه النوعية ومقوماته الأخلاقية .

ولكى أزيد الأمر توضيحا أقول إننا عندما أحيينا تراثنا بالصورة التى أحييناه بها ، وهى صورة من يحفظ هذا التراث حفظاً أصمّ . كنا بالضرورة أمام ثقافة كلمة . أما حين نقلنا الغرب بغير منهج فقد نقلنا نوعاً آخر من الثقافة أوجد الحضارة بالفعل لا بالكلمة . فلو كنا نقلنا الغرب بمنهجه لتمَّ لنا تطوير تراثنا فى الوقت نفسه ، لأننا كنا سننقل محوراً جديداً هو محور الفعل لا محور الكلمة . من كل هذا نتج لنا الموقف الشاذ الذى نحياه اليوم إنه مرة أخرى موقف إنسان يعيش فى صميمه كلمات ويستخدم فى حياته العملية نتائج نتجت عن حضارة فعل ، فأصبحنا نرتدى ثوباً مرقّعاً هو فى نهاية التحليل ثوب لم نصنعه بأيدينا ، وإنما استعرنا رقعاً من ماضينا الذى لم نحسن فهمه ودرسه ، ورقعاً من حاضر الآخرين الذى لم نحسن كذلك استيعابه . ومن أجل هذا كان من الطبيعى ألا يكون لما كتبتُ أصداء ذات تأثير ملحوظاً ، لأنه يتلخص فى الدعوة إلى منهج العلم . وطالما كان منهج العلم مرفوضاً بالرغم من قبول نتائج لعلم ، فمن الطبيعى أن ترفض دعوتى . أما عن بقية السؤال الخاصة بحالة التدهور وعدم الجدّية إلى آخر هذا الخط فهى أيضا نتيجة طبيعية لانسان يشترى العصر بماله ثم يرفض أن يعيش هذا العصر نفسه فى حياته ، فيحدث بالطبع انفصام فى الشخصية هو الذى نراه بكل وضوح في الازدواجية الرهيبة التى نعيشها . فلا مانع عندنا من أن تكون الواجهة نتاجا غربيا صرفا ثم ندَّعى أنها ليست هناك كأنها ليست موجودة فى حياتنا .

والعكس أيضا صحيح . وهو أن ندعى أننا إنما نعيش على قيم آبائنا التى ورثناها ثم نكتفى من ذلك بمجرد القول . أما حقيقة حياتنا نفسها فلاهى من التراث ولا هى من العصر . إنها تتلخص فى فردانية انتهازية ، كل منا يشعر بأن البيت ينهار فيخطف ما استطاعت يده أن تخطف لينجو به وبنفسه وعلى الدنيا بعد ذلك السلام ..

فكرت بعد هذا البيان المبين أن أطرد شبح اليأس أو الحزن الذى كاد أن يلقى ظله الثقيل علينا ، وأن أقول إن دعوته لم تكن أبداً بلا ثمرة ، لا على المستوى الجامعى ولا بالنسبة للقراء العاديين الذين يتابعونه بشغف ويشعرون نحوه بالامتنان والاحترام ولكنى رأيت أن أفضل ما أختم به الحديث هو أن أفتح باب الأمل على المستقبل رغم كل شىء ، وأن أدعوه لتوجيه كلمة للشباب الذين عاش معهم ولهم طول حياته - قلت له وأنا أهمُّ بالقيام مستأذنا وشاكراً :

- من الطبيعى أن يشعر الشباب فى هذا الجو الشاذ الذى وصفتموه بالتمزق والضياع والاغتراب بصورة أفدح مما لاحظتموه على بعض الشباب من جيلنا ، فهل أطمع فى النهاية أن توجهوا إليه كلمة أخيرة ؟

قال فى صوت هادئ ومفعم بالثقة والرضا :

- أقول للشباب ما قلته طوال حياتى المنتجة : أن يعيش حياته فى خطين ليشبع بهما جانبى الحياة الإنسانية . عليه أن يتقبل ما هو قائم على التفكير العلمى ثمرة ومنهجاً بمعنى أن يحاول أن يكون ذا منهج علمى بالإضافة إلى تمتعه بثمرات العلم الغربى . ولكن عليه كذلك ألا ينسى لحظة أن هناك جانبا آخر لا ينبغى أن يغفله فى أى لحظة ، وهو الجانب الذى يتعلق بالذات أو الهوية العربية المتدينة . فى هذا الجانب لا مجال لمنهج علمى ، ولكن المجال للإيمان كل الايمان بالعقيدة التى نؤمن بها . ويصاحب هذا الاهتمامُ بجوانب خاصة كاللغة العربية وصور البطولات العربية وأركان الهوية الثقافية التى هى فى الحقيقة جوهر العروبة .. والحقيقة أن حياتى الوجدانية قد حافظت على الدوام على هذه الهوية بقدر ما تمسكتُ فى حياتى العقلية بالمنهج العلمى فيما لا يمسُّ الهوية ..

اعتذرت عن التعب الذى سببته له ، وأبديت أسفى من أن أكون قد جُرْت على الموعد الذى يخلد فيه إلى الراحة . لكنه نهض قائماً من مقعدة كالعملاق المهيب ، ومد يده فلمس كتفى وخبط عليه وهزّه فى حنان وكأنه يقول : وهل يتعب الأب من الحديث مع أبنائه ؟ ظلت الأسئلة الحبيسة تتلاطم في رأسى وأنا أتجه نحو الباب الخارجى ، ورجوته بصوت مرتعش بالخجل والندم أن نستأنف الحديث مرة أخرى فلم يضنٌ كعادته بالترحيب والتشجيع وزرته بعد ذلك مرات وخرجت وكأسى مملوءة بالشهد والرحيق . لكننى لم أكن أحمل قلماً ولم أحاول أن أدوِّن حديثا ، مكتفياً باختزان كلماته وأفكاره وتجارب حياته وحكمته ورحلته الطويلة مع الكتب والناس ، تاركاً إياها تهبط مع رنات صوته المميِّز الخارج من أعمق أعماق لتستقر فى الطبقات التحتيه للشعور وتبقى زاداً مذخوراً للبقية الباقية من العمر . ألم أظلم نفسى بالتقصير فى تسجيل الأحاديث التالية فى جلسات لا أحصى عددها ؟ ما من شك فى ذلك لكن عزائى أن صوت المعلم القدوة وصورته وحضوره القوى ستظل ماثله فى كيانى وأمام عينى ، وعيون أبناء جيلى والأجيال السابقة واللاحقة التى سعدت بسماع صوته والتعلم منه ويقينى الذى يملأ نفسى أنه الآن فى رحاب الملأ الأعلى يواصل الحوار - الذى تنبأ به سقراط فى خطبة دفاعه - مع الحكماء الخالدين من كل العصور ، وأننى ربما يسمح لى أيضاً بالاشتراك فى الحوار ومواصلة الحديث ..

(٤)

حوار متجدد

وفاء إبراهيم(*)

(أ)

تقديم

لعل هذا الكتاب التذكارى عن أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود «مناسبة طيبة» للكشف عن ثمار حوارات عميقة تمت بيننا عن الفن والجمال والإنسان ، تلك الحوارات التى آمل ، إن شاء الله ، فى المستقبل القريب ، أن تفرز عملا جيدا يدور حول زكى نجيب محمود فيلسوف الفن وعالم الجمال . وإلى أن يتبلور هذا العمل أقول إنه لا يمكن فهم نظرية د . زكى نجيب محمود الجمالية والفنية إلا بفرد خريطتى نفسه وعقله من خلال «قصة نفس وقصة عقل» فهذان الخريطتان ستكشفان موقع الجمال من نفسه وعقله ، وتتحدد مكانة الجمال وعمق جذوره ، ومن ثم تتضح أصالة النظرية وجدتها وأهمية دراستها كمعلم هام فى تاريخ الجماليات العربية .

ففى الواقع أعتقد أن د . زكى نجيب محمود يختلف عن الفلاسفة السابقين سواء أكانوا من الغرب أم الشرق فى أن الجمال لم يأت عنده متأخرا أو فى آخر المطاف من حيث كونه يمثل بعدا بين أبعاد التجربة الفلسفية ، وإنما يتضح من خلال قصة نفس أن الجمال صيغة عامة ، أو رؤية شاملة تحتل النفس وتوجهها فى المشاركة الثقافية بالمقال

* أستاذ مساعد علم الجمال كلية البنات جامعة عين شمس

الأدبى والنقد والتحليل للأعمال الفنية ، أى الإتيان بصورة جمالية أو أدبية جديدة تثرى الإنسان وتعمل على تكامله ووحدته، هذه هى الغاية القصوى لدور الجمال عند د. زكى نجيب محمود

أما قصة عقل وما أنعكس على اختياره لمنهج الوضعية المنطقية يؤكد علي أن أصحاب هذا المنهج ذوى مزاج عقلى صارم حيث يقصرون مصدر المعرفة علي التجربة الحسية المباشرة ، وأصبحت مشكلة المعنى هى المشكلة المحورية عندهم ، ومن ثم احتل التحليل اللغوى والمنطقى مكانة مركزية في الوضعية المنطقية ، وبذلك أصبحت العبارات الجمالية والفنية أو الخطاب الجمالى يفتقر إلى المعنى الحقيقى .

ولذا يمكن القول أن من تناقض هذين البعدين فى شخصية د. زكى نجيب محمود الفلسفية وصراعهما أحيانا جاء الاهتمام بالجمال والفن كمخرج لقسمة الإنسان - فيه كنموذج - ويتضح ذلك إذا ما اقترينا إلى فهم طبيعة انبهاره بمنهج الوضعية المنطقية ، إذ إنه وجده يتسم بالسمة النقدية وكأنه النور الذى يبدد الظلام والتناقض والتخبط والازدواجيات التى يعانى منها العقل العربى ، ناهيك عن جانب الحرية الفاعلة فى هذا المنهج ، وبذلك يتسم هذا المنهج عند د . زكى نجيب محمود بجانبين هما :

١ - تحرر عن طريق النقد (الجانب السلبى)

٢ - فاعلية وإيجابية وهى (الجانب الإيجابى) الحرية بمعناها الصحيح .

وفى الواقع لست فى موقع الدفاع عن د . زكى نجيب ، وإنما بصدد «قراءة خاصة» تأتت لىّ معطياتها ليس من خلال ما هو مطبوع فحسب ، بل أيضا من خلال حوارات طويلة عميقة ، ثرية وصادقة غمرنى بها كرم أستاذنا ، وفى هذه اللقاءات أكد أستاذنا دائما على أهمية « الشكل » وإنه مقوم الفن وجوهره منذ مايكل أنجلو إلى بيكاسو ، وكان يستشهد دائما بحديث النحات المعاصر هنرى مور فى التليفزيون الإنجليزى حين سأل مور عن الاختلاف بينه وبين مايكل أنجلو ، واجابه بالقول إنه الشكل ، وفى الحقيقة كنت أسأل أستاذنا: هل أنه اختار أو أهتم بالشكل تناغما أو

إنسجاما مع اتجاهه العلمى ، إذ أن الشكل من حيث الأسلوب والأدوات الوسيطة كاللغة والتكنيك المستخدم .. إلخ يتجاوب مع منهج التحليل ؟ وأرجئ الاجابة إلى البحث إن شاء الله .

وإن كان يمكن القول الآن إن الدكتور زكى نجيب محمود لم يغيب عنه الاهتمام بالمضمون وهو ما اتضح فى تحديده لرسالة الفنان إنها العمل على توحيد الإنسان من خلال مخاطبة الحقيقة الإنسانية في صميمها أى الإنسان جسدا وروحا وعقلا ووجدانا ، ويبدو أن هذا ما جعله يرى أن طبيعة الفن العميقة هى طبيعة اللعب فهو يرى أن التلقائية فى اللعب هى نفسها التلقائية فى الفن والتنزه عن الغرض في اللعب هو نفسه التنزه عن الغرض فى الفن ، وأهم من هذا كله التعبير عن الكيان الإنسانى في مجموعه ، لا هذا العضو وحده أو ذاك العضو وحده ، بمعنى وأنت تلعب لاتدرى أبالحواس تلعب أم بالعقل . لأنك تلعب بكل ملكاتك فى آن واحد . كذلك فى الخبرة الجمالية سواء فى خبرة الإبداع أو التذوق فإن المرء يجد نفسه فى موقف يستجمع فيه مجمل كيانه من وجدان يتحرك وفكر يفتش عن المعنى ويستخرج الدلالة ، فالخبرة الجمالية أو تذوق الفن – منظوراً إليه من هذه الزاوية – بابا يمكن للإنسان أن يلج منه للقاء كامل كيانه ويلم على ارضه اطراف إنسانيته التى يعثرها التقدم التقنى وفرط عقدها المسار الخاطىء للحضارة .

بمعنى أخر أن اللعب أو التلقائية التى تحكم دولة الفن يتحرر فيها أفراد المجتمع من قيودهم ويتم التفاهم بين الفلاح والعالم الرياضى والتكنولوجى ، والطبيب لأن الحكاية – كما يقول د .. زكى نجيب محمود – تروى ، أو القصيدة تنشد أو الموسيقى تعزف وتتجمع الابصار والاسماع جميعا على ملتقى واحد . وبذلك فالفن يكشف التشابه النوعي بين الأفراد ويغفل الاختلاف الدرجى أو يخفف من وطأته وهو ما ينادى به كثير من الفلاسفة المعاصرين أمثال ماركيوز وادورنو وأيضا هابرماز .

ولعلنا نستطيع القول إن د زكى نجيب محمود أراد بالمنهج الوضعى - كما فهمه - تحرير العقل العربى من مسلمات الواقع من خلال تحليلها وتشريحها وقد يكون تفكيكها ، وأراد بالتلقائية فى الفن أن يحرر الوجدان من آسر العقل المنطقي ، حين تتحول هذه التلقائية إلى شكل ينقل صورة من صور الوعى بالواقع تتجاوز كل مقموع ، وهذا ما يتضح في تفسيره لشعر العقاد الذى أرسى فيه ملامح منهجه النقدى أى الارتباط بين الذوق والعقل وهي القضية النقدية المثيرة التى دار حولها نقاش مثمر بينه وبين الدكتور مندور .

على أية حال ما سبق سوف يتم مناقشته بإسهاب فى البحث الخاص بالدكتور زكى نجيب محمود فيلسوف الفن وعالم الجمال ، إذ نحاول فى هذا البحث أن نجيب على تساؤلات كثيرة مطروحة مثل :

هل وقف د . زكى نجيب محمود عند ملاحظة الصعوبات والإشكالات الكامنة فى ظاهرة الجمال ، وهل قدم فقط تصورات عامة مجردة عن فكرة الجمال أو أنه حلل ظاهرة الجمال ليتبين إذا ما كان الجمال يشكل ظاهرة واحدة لها معنى واحد ، أما أنه أكثر من ذلك ، وهل كان للجمال الفنى طابع خاص يميزه؟ ، وهل حلل د . زكى وظائف الفن المختلفة ليقف على وظيفته أو دلالته التى تعبر عن ماهيته والتى يفقد وجوده بدونها

وبعد .. فإن ما نقدمه إهداء لروح الدكتور زكى نجيب محمود مقالة عن الجمال والفن والإنسان من وحى جلساتى المثمرة مع أستاذنا الجليل ، وكذلك ترجمة لمقالة مهمة عن الإسلام والفن » للدكتورا اسماعيل الفاروقى نشرت فى باريس ١٩٧٣ ، وشجعنى أستاذنا على ترجمتها ومن خلالها أيضا قدمت بحث عن فلسفة فن التصوير الإسلامى تم نشره عام١٩٩٢ فى حولية كلية البنات جامعة شمس .

(ب)
الجمال والفن والإنسان

الحديث عن الجمال يرتبط بالحديث عن الفن ، فالجمال هو توأم الفن - كما يقولون - والحديث عن الاثنين يرتبط بالإنسان ، فتذوق الإنسان للجمال والإحساس به يولد الفن فى أشكاله المختلفة . فالعلاقة بينهم علاقة تضمن ، وانصهار .. ومن ثم إبداع ، ومن هنا فإن تذوق الجمال والإحساس به ارتبط بانفتاح الإنسان بجملة وعيه على الوجود الطبيعى حيث ولد هذا الانفتاح لديه ملكة إدراك مبادئ التشكيل والتكوين والإحساس بهما ، فينطلق من تلك المبادئ الجمالية المرتبطة بالمحسوس إلى بناء الحضارة ليصل إلى مرحلة التجريد ، وكلما استطاع الإنسان أن يحتفظ لهذه المنابع الأولى الجمالية كلما استطاع أن يبدع ويبتكر فى كل المجالات (الانفصال الخيالى) ضرورات يمكن أن تتحول إلى ممكنات وسائل وغايات .

بذلك يخطئ كل من يتصور أن التعامل مع القيمة الجمالية والشعور بالجمال هو أمر خاص بفئة الفنانين ، لأن القيمة الجمالية هى سمة عامة يشترك فيها كل إنسان بما هو إنسان ، وكل ما فى الأمر أن كلا منا يعكس إحساسه بالجمال وتعبيره عنه من خلال أنماط سلوكية مختلفة ، وهى قد تصدر عن البعض فى إطار شعور ضمنى بالقيمة الجمالية أو قد تصور لدى البعض الآخر فى إطار شعور صريح بهذه القيمة ، وهذا الفارق بين الضمنية - فى الشعور والصراحة فيه هى ما يميز نوعين من الناس ، نوعا لا ينتسب إلى فئة الفنانين ولكنه قادر على التذوق والإبداع فى مجاله الخاص ، ونوع آخر هو الذى يشكل فئة الفنانين القادرين على التعبير النوعى سواء كان شعرا أم تصويرا أو موسيقى .

ولو تساءلنا عن ما الذى يفعله الوعى الجمالى لدى الفنانين من حيث إنهم الفئة القادرة على التعبير الصريح بهذا الوعى ؟ أعتقد أن هذا الوعى يتمثل فى داخلهم

على أنه طاقة ولكنها طاقة غير محددة الهدف ، فهى تستثير فى الفنان كل ملكاته ، ولكن عوامل المواهب الخاصة تحدد لنا الاختلاف فى التعابير ، بمعنى أن حالة الاستثارة الجمالية تكون أقوى فى ملكة عنها فى ملكة أخرى ، فقد تحرك الحالة الجمالية إنسان ما فتثير فيه ملكة البلاغة اللفظية فينظم الشعر أو تحرك فيه الميل إلى عمل تكوينات وإحجام فيرسم أو ينحت أو تتحرك فيه القدرة على الخيالات الصوتية المبهمة فيؤلف الموسيقى ..... وهكذا .

وبذلك تتنوع الفنون فى أشكالها ، أما المضمون الذى تعبر عنه فهو واحد ، هو القيمة الجمالية ، و الحقيقة أننى لو تحدثت عن طبيعة هذه القيمة الجمالية أستطيع القول إنها قيمة معيارية ، فكل الفنانين حتى الواقعيين منهم ، لا يصورون لنا الواقع كما هو ، على الرغم من أن مادة عملهم هى الأشياء المألوفة لدينا ، ولكن حينما يعبرون عنها فهم يعبرون عن القيمة المعيارية لهذه الأشياء ، وإلا تحول الفنان إلى مؤرخ يرصد الوقائع وإنما هو - بالأحرى - يعمل على السمو بالمفاهيم التى نعتقدها ، كما أنه يبلور لنا المعنى الغائب عن اهتمامنا وهو القيمة الجمالية فى الأشياء التى تحيط بنا .

وعلى ذلك يبرز سؤال هام : ما هى العلة أو الرابطة المشتركة التى تقف وراء هذه الأشكال المختلفة للفنون بحيث يصفها المتلقى بالجمال ؟

هذه هى وظيفة فلسفة الجمال ، ولقد اختلفت التعاريف باختلاف مذاهب الفلاسفة عبر تاريخ الفكر الفلسفى ، فهناك من حدد الجمال بأنه الوحدة أو النسب التى تجمع الشتات ، أو هو التوازن والإيقاع ، أو أنه السمو بما هو طبيعى ، أو انه الارتياح أو الشعور السار المنزه عن الغرض ، وليس فى وسعنا فى هذا المجال أن نأتى على سائر التفسيرات التى قدمها الفلاسفة للجمال . ولكن يبدو لى أنه مهما اختلفت الآراء فى تحديد هذه العلة المشتركة التى تربط جميع الفنون إلا أنها تتضح إذا ما قلنا أن ما يوصف بالجمال لابد أن يكون فيه صفة تجعل الرائى أو السامع يتوحد ذاتيا مع ما يراه ، أو يسمعه ، وحالة التوحد تعنى أنه لابد من أن يتحول «العمل الفنى» أى ما كان نوعه إلى كائن عضوى ، وبذلك تتضح طبيعة هذه الصفة التى تحول لنا العمل الفنى إلى كائن عضوى ، فأخص خصائصها إنها تربط أجزاء العمل الفنى بحيث

لايُفهـم أى جزء فيه فهماً جيدا إلا فى سياقه مع الكل شأنه فى ذلك شأن أى كائن حى ، نبات أو حيوان أو إنسان .

وفى الواقع إن هذا ما يميز الحياة نفسها ، فالحياة نفسها غير الأشياء الجامدة تخلع سمة ترابط على الشيء فيصبح كائن عضوى ، يدعم كل جزء فيه الآخر ، وهذا ما يمكن أن نسميه الشكل أو الصورة .

ولنضرب أمثلة : فإن ما يجعل من الأصوات الموسيقية المختلفة قطعة موسيقية مؤتلفة حية تأخذنا من البداية حتى النهاية هو : التناسب الذى تتركب عليه تلك الأصوات بحيث تجعلها معزوفة لها سمتها الخاصة بها أى بوصفها كائن عضوى ، يجعل المتلقى يعيش مع تلك القطعة الموسيقية جوا متجانسا طوال استماعه لها ، وهكذا فى القصيدة ، وفى القصة والدراما ، وكل أنواع الفنون التشكيلية من عمارة ونحت وتصوير فالعمارة - مثلا - شعرا وموسيقى صلبة ، كما أن الشعر والموسيقى عمارة سائلة .

إلا أن هذه الصورة أو ذلك الشكل لابد أن يتصف بخصائص أو سمات تجعل منه شكلا ديناميا حيا متجددا :

١ - لابد أن يتصف العمل الفنى بالنمو التدريجى أو التطور الداخلى بحيث يصل بالمتلقى إلى حالة الإرضاء ، وذلك لأن جانباً كبيراً جداً وهاماً من مهمة الفنان هو تنمية الوعى الجمالى فى المتذوقين ، فهو بقدر ما يجعل من العمل الفنى مقنعا بقدر ما يجعله ذا كفاية فى التنمية الجمالية .

٢ - الكشف والجدة وأقصد بها أن الفنان من خلال الشكل التعبيرى الجديد الذى ابتكره عن موضوع مألوف لدينا ، إنما يرمى إلى أن يبدى للمتلقى وجها جديداً أو بعدا قد يغيب عنه فى زحمة اهتمام المتلقى بجزئيات الحياة والالتصاق بها الطفل يريد اللعب ، والأب يريد أن يساعد الذبابة المحبوسة .

٣ - تنمية الخيال ، بمعنى أن الأشكال المختلفة للفنون تعد إسهاماً جيداً فى تنمية الخيال فهى تبين من خلال هذه الإبداعات اللامحدودة انفتاح القيمة بلا حدود ، وهذا

جعل كثير من الأعمال الفنية سببا فى إبداعات حضارية ليس لها صبغة فنية ، مثلا ، قصص الخيال العلمى لـ ويلز H.G فقد قدمت من خلال استشراف الأفق اللامحدود للقيمة مقدمات لمجالات التنمية الحضارية ليس لها صبغة فنية .

فى ضوء ذلك يمكن أن نقول إن تعميق الواقع يتم بالعلوم المختلفة الفيزيائية ، والكيمائية ، والاقتصادية ، والاجتماعية ، وأما تعميق الخيال المسئول عن قدرة هذه العلوم على أحداث تعميق الواقع فهو الفن لأنه المدخل الطبيعى لترقية الشعوب .

و هذا يسلمنا بطبيعة الحال للحديث عن أهميته وكيفية التربية الجمالية :

أولا : أهمية التربية الجمالية تكمن فى تلك الحالة التى يتوحد فيها الإنسان مع القطع الفنية بصريا وسمعيا ، فهى الحالة التى تشيع فيه شيئا من التوازن وتكسبه شعورا بالاتزان ، هذا الشعور عندما يتكرر يوما فيوما ، وعاما فعاما ، يعقل الإنسان بل ويجعله متوازنا بمعنى إنه لا يوجد فيه نشاز ، فتتفق سلوكياته مع أفكاره مع طريقته فى الحياة ، فالأية الكريمة : "الذين آمنوا وعملوا الصالحات" تعبر بدقة عن تناسق الداخل مع الخارج ، فالإيمان باطنى والعمل أو السلوك خارجى ، الإيمان حق ، والسلوك جميل يعبر عما بالداخل .

وتبقى كلمة أخيرة وهى التساؤل عن كيف تتم هذه التربية الجمالية ؟

أعتقد أنها تبدأ من طبيعة الجمال كما سبق أن شرحناه ، فالجمال يضفى الشكل على الشتات والأجزاء ، ومن هنا تبدأ المهمة وهى لفت انتباه الطفل إلى الشكل إلى الصورة ، وهو بلاشك دور الأم فى المرحلة الأولى من حياة الطفل ، حين تستطيع أن تقتنص فرصة تساؤل طفلها عن خالق هذا العالم ، فتعدد له أسماء الله عز وجل ، وتقف عند اسم المصور ، البديع ، العدل ، لتؤكد أهمية الجانب الجمالى فى وجدان طفلها ، فالعدل أى حرص الله عز وجل على توازن الكون ، فكل جزء فى الكون موزون أو له وزن معين ، كل شىء خلقناه بقدر ، والمصور أى إنه يصوغ المخلوقات فى صياغات فنية ، والبديع اسم فاعل أى المبدع ، وكلها تعنى أن الله (عز وجل) لم يخلق كتل متناثرة ، مبعثرة من حجارة ، ونبات وأشجار وإنسان وجبال .. بل أراد أن يكون لهذا الكون شكل .

ولعل هذه النقطة تضطرني إلى أن أقف وقفة قصيرة قبل أن انتقل إلى المرحلة التالية في التربية الجمالية ، وأقول إن البعض قد يرى في الاشتغال بالفن هو سلب لفعل الخلق الآلهي أو هو التشبه بما يفعل عز وجل ، وتعالى عن كل شيء في الواقع إنه اعتقاد خاطئ ، فليس هناك أي مجال للمقارنة ، أو وجه الشبه بين فعل الخلق الإلهي ، والتعبير أو الإنشاء الإنساني ، بمعنى أن هناك فارقا بديهيا ، وهو أن الله عز وجل يخلق من عدم ، فهو يقول للشيء كن فيكون ، أما الفنان فيخلق عن طريق وسيط مادي واضح لنا جميعا وهو اللون ، أو الحجارة أو الكلمة أو الصوت ، بالإضافة إلى الموهبة التي وهبها الله له - ويعترف بها الفنان قبل علماء النفس والفلاسفة - وكذلك بما اختزنه من خبرات وثقافة بالإضافة إلى أن الفن هو تجلي للمهارة الإنسانية في وسيط مادي .

ثم تجيء مرحلة المدرسة ، فيكون من المهم جدا أن يكون لكل مدرسة متحفها الخاص ومعرضها الخاص ، ومكتبتها الفنية التي تضم روائع الأعمال الموسيقية ، حتى يتعود الطفل أن يرى جيدا ويسمع جيدا ، وفي هذه المرحلة لابد أن يترك للطفل حرية التعبير عن رأيه فلا يتدخل المعلم ويصب في أذنه آراء وأحكام فنية جاهزة ، فالجمال ليس صفة في الأشياء ، وإنما هو مجموعة علاقات على المتلقي أن يكتشفها ويعبر بأشكال لانهائية عنها الصفة التجارية وأنا لا أقصد بذلك أن أجعل من كل الأطفال فنانين ، وإنما أقصد أنه إذا ما تحقق للطفل أن يكون فنانا ، فهو بلاشك سيكون فنانا عبقريا ، وإذا اكتفى بأن يكون متذوقا جيداً للفنون ، سنكسب في هذه الحالة مواطنا متكامل الشخصية قادرا على الإبداع في ميدانه الخاص ، قادرا على الإضافة سواء أكان طبيبا ، أم مهندسا ، أم مدرسا ، أم صانعا أم فلاحا ، فالبقاء للمبدع .

الإســلام والفــن

إن المقال التالى محاولة للعمل على توضيح علاقة الدين الإسلامى بما أنتجه أنصار هذا الدين من أعمال فنية على مدى القرون . والمقال يفترض أن الأعمال الفنية المشار إليها إنما تؤلف وحدة ، إلا أنه يسعى إلى تعيين الموضع الذى تكمن فيه هذه الوحدة وما تستند إليه من نظرية أو مبدأ أستاطيقى .

ومما لانفع فيه ولا جدوى منه إثارة خلاف حول ما للفن الإسلامى من وحدة فعلى الرغم مما سيدركه المؤرخ من تنوع واسع فى الموضوعات والمواد والأساليب التى تغايرت واختلفت جغرافيا أو تاريخيا ، فإن الحقيقة الغامرة للفن الإسلامى جميعه هى ماله من وحدة فى المقصد والشكل . فمن قرطبة إلى مانداناو ، ما إن دخلت إلى الإسلام ، حتى أبدت فنون هذه البلاد خصائص أساسية واحدة من اجتناب للمذهب الطبيعى ونأى عن التشخيص فى التصوير كما أبدت اتجاها واحدا فى التطور ، مع تفضيل للاحتفال بالأسلوب والشكلية الباعثة على الحركة واللامحدودية . فقد استعان الفن الإسلامى جميعه بألفاظ القرآن والحديث البالغة التأثير فى الوجدان ، وبالشعر العربى أو الفارسى ، أو بأدب الحكمة الإسلامى واستخدمها بأن صاغها فن خط عربى .

وقد تجاوب المسلمون كافة عبر العصور من صميم وجدانهم كذلك مع تجويد القرآن والآذان ، حتى وإن كانوا فاهمين للقليل مما اشتملا عليه من المعانى العربية أو غير فاهمين لشىء منها ، ففى مثل هذه الحالات لم يكن عقلهم المنطقى وذهنهم فى حالة عمل ، ولكن لعبت ملكاتهم الشعورية والحدسية الدور كله ، فى استيعاب واضح للقيم الجمالية . ولقد كان إدراكهم أو فهمهم الجمالى فى قوة فهم أولئك الذين كان لهم من الفهم النظرى ما يكفى للقراءة والفهم . فالحدس المباشر له دائما الأولوية فى مجال التقاط القيمة الجمالية . أما الفهم المنطقى فهو - إن جاز التعبير - إنما يقوم فى هذا الصدد بدور ثانوى عن طريق مد يد العون فقط .

---

(١) للراحل د. إسماعيل الفاروقى أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة تمبل والذى اغتاله الغدر فى ١٩٨٦ STVUDIA ISLAMICA - EX FASCICULO XXXVII - G. P. MAISONNEUVE - LAROSE - PARIS - MCMLXXIII

هذا ما كانت عليه قوة القيم الجمالية فى الإسلام ، وهذا ما كانت عليه الوحدة الفنية التى استخلصتها تلك القيم من زمرة الثقافات المختلفة فى معظمها ، فإن المرء الذى يكون قد سافر من شواطئ الأطلنطى الشرقية إلى شواطئ الباسفيك الغربية يكون بذلك قد اجتاز نطاقا اشتهر بعمارته الإسلامية ، المزخرفة بأعمال الأرابيسك والخط العربى ، كما أنه يكون قد وسعه أن يرى فى الحياة اليومية لأناس مختلفين فى الجنس واللون واللسان وأسلوب العيش درجة من الحساسية واحدة أحدثها الإسلام بالنسبة للقيم الأدبية والموسيقية . ولكن كم كانت ضعيفة واهنة دراسات أولئك الذين عنّوا أنفسهم بمشكلة طبيعة الفن الإسلامى وكم كانت هزيلة ما حققوه من نتائج بشأن تحديد وتعريف ما بين الإسلام وصناعة الفن من علاقة .

وكنت قد قدمت فى مقال آخر بعنوان "مفاهيم خاطئة عن طبيعة الفن الإسلامى" - أشرنا إليه للقارئ[1] نماذج من نوع هذه "الدراية أو العلم" فى ميادين الزخرفة والتصوير والعمارة والأدب والموسيقى ونظرية الفن ، وقد عرضت فى كل حالة لموقف واحد من بحاث الغرب العظام (من أمثال : ريتشارد إتنجهاوسن ، هـ ج ، فارمر ، م . س ، ديماند ، ت ، و ، آرنولد ، إ ، هرتزفلد ، ك ، أ ، س ، كريزويل ، ج ، فون جرنباوم) ، ممن ترجع شهرتهم - إن جزئيا أو كليا - إلى ما قدموه من إسهام فى هذا المجال) . وقد عرضت لحجة الباحث فى كل حالة بالتحليل والتنفيذ ، فعند رجل أن كل امرىء قد آمن بالافتراض الخاطئ - بل المتحيز - بأن الإسلام بمنأى عن الإسهام بأى شيء عبر العصور فى فنون الشعوب الإسلامية ، وأنه أعاقها وقيدها ، فأفقر بذلك تياراتها الفنية ؟وأن النتاج الجمالى الوحيد الذى كان الإسلام مسئولا عنه هو الاستخدام العام وفى كل مكان للآيات القرآنية مكتوبة بالعربية وهو ما وصفه هرتز فلد بأنه "تعصب أعمى" وقد رأى اتينجهاوسن فى كسر هذا الأمر واختراقه - من خلال ترجمة القرآن إلى اللغات الأخرى - قدرا ليس بالقليل من بداية النهاية لذلك الاحتكار. وقد سعى كل من الرجلين إلى أن يظهر أنه مهما يكن الفن الذى أخرجه المسلمون خلوا من "التعصب الأعمى" فإنه إنما أخرج رغما عن الإسلام وضد أوامره

(١) فى "الإسلام والعصر الحديث" ، نيودلهى ، المجلد الأول (١٩٧٠) العدد الأول ، ص ٢٩-٤٩

ووصاياه ، وطبقا لما ذهبا إليه ، فإن أوساط النبلاء والملوك المسلمين قد استمتعت فى قصورها ومكتباتها بالرسوم التصويرية وتعهدتها بالرعاية والدعم ، وكانت أيضا الموسيقى التى "تدبر أمر الشراب والفسوق" ، على رغم الإسلام وضده . فهما قليلا ما أدركا أنه حتى ولو كانت هذه الفنون "الآثمة" - من الوجهة الجمالية - إسلامية تماما ، فإنهما لايتحدثان عن المكانة الشديدة الضآلة التى تشغلها أو تحتلها وسط إجمالى الإنتاج الفنى للعالم الإسلامى .

بل إن بعضهم قد حاول إعمالا لتفسيرات ذات الصبغة التحليلية النفسية . فذهبوا يؤكدون أن الخوف من الفراغ كان السبب الذى حدا بالفنان المسلم إلى أن يغطى سائر السطوح بالرسم أو التخطيط . وعمد البعض الآخر إلى رأى مغاير : إذ ذهب بهم التفسير إلى أن الفنان المسلم كان مولعا باللون فأثار ذلك لديه هوى أو ميلا لبهرج اللون الفارغ الألق بشكل ساذج ، رادين بذلك كد العباقرة وجدهم عبر القرون إلى مجرد شغف ببعض الدوائر اللونية الفاسدة وغير المترابطة .

ومن أسف أنه لم يحدث لأى واحد منهم قط أنه كان يحتكم فى شأن الفن الإسلامى إلى معايير ومحكات الفن الغربى ، فما عبر أحد عن الأمر قط ، وإن عشرات من سنين البحث المدقق والتحليل الحساس لأعمال الفن الإسلامى وإعادة بناء مدقق لها وتعيين هويتها وتصنيفها ، قد اكسبت مؤرخى الفن الإسلامى من الغربيين شعورا بالفضل أعمق تماما لمجال البحث وللعالم الإسلامى كذلك ، غير أن ما قدموه من تفسير للأعمال الفنية من حيث هى تعبيرات عن الحضارة أو الثقافة الإسلامية إنما كانت من قبيل التخبطات الفاضحة التى يستحٍ منها العقل خجلا ، هذا فيما عدا قلة من ومضات من الاستبصار فى موضوعات التفسير لدى تيتوس بيركهاردت ولوى ماسينون وإرنست كوهنل المعتدل الحماس والكابح لجماح ذاته ، فمؤرخو الفن الإسلامى قد حكموا وبالإجماع على ذلك الفن بمعايير الأستطيقا الغربية ، ولقد وقف كل منهم فى حيرة بإزاء غياب الصور والدراما والمذهب الطبيعى ، فليس من قارئ لكتبهم قد وسعه أن يخطئ ما هم عليه من ارتباط من عدم وجود ما يستطيعون ربطه به من الفن الغربى ، أو من عدم وجود الإنسحاب الروحى الذى سوغوا به حكمهم المسبق على الفن الإسلامى .

ولقد قمت فى المقال الآخر أيضا[1] بتحليل طبيعة الفن الإغريقى ، وتراث الشرق الأدنى الفنى من حيث هو رد فعل على فن اليونان منذ غزوة الإسكندر . فالنزعة الطبيعية هى جوهر الفن الإغريقى ، على ألا يفهم ذلك على أنه محاكاة ساذجة أو فوتوغرافية للطبيعة ، بل على أنه تصوير أو تمثيل حسى لمثال قبلى تنشد الطبيعة تجسيده فى كل واحد من موجوداتها ، ولكنها نادرا ما تنجح فى ذلك ، إنها فكرة قريبة الشبه بفكرة الفضيلة أو الامتياز فى التربية الإغريقية القديمة ، وطبقا لهذه النظرية يكون فن النحت الآدمى فى الحجر هو الفن الأرقى ، إن صورة الإنسان هى الكمال الأغنى والأعلى والأعظم تركيبا للطبيعة . فما للإنسان من عمق وتنوع باطن إنما يشكل أمام الفنان معينا لاينضب كى يسبر ويكتشف ويصور من أجل ذلك كان الإنسان "مقياسا لكل شئ" ، كما كان تاج الخليفة ، وحامل القيم جميعا - الأعلى والأدنى - ومانحها عينيتَّها ، ومن أجل ذلك فإن الألوهية ذاتها إنما كانت تدرك فى صورته ، وكان الدين إنسانى الصبغة ، كما أصبح من التعبد لله تأمل العمق اللانهائى لطبيعة الإنسان وتنوعها الباطنى ، ولقد كان من الضرورى أن يكون فن الحضارة الهلينية بأجمعه على نحو يعكس هذا الجانب من الثقافة الهلينية .

أما الشرق الأدنى فإنه يقدم لنا تراثا مناقضا تماما بكل ما فى الكلمة من معنى، فالإنسان هنا هو مجرد أداة للآلة ، إذ خلقه هذا الأخير واصطنعه للخدمة . فليس الإنسان بالمرة غاية فى ذاته ومن المؤكد أنه ليس مقياسا لأى شىء ، فالذى يعطى المعيار هو الله، ومعايير الألوهية ونواميسها هى للإنسان شريعة وقانون . ففى دنيا الله ليس ثمة بروميثيوس ، فقط ثمة عبد خادم ، مبارك هو عندما يقوم بالوفاء بالأمر ، وملعون هو أن تعثرت به خطاه ، وهالك هو عندما يتحدى ، ومن ثم فإن إلهه غامض ومروع وأسر ، وإنه فى حد ذاته فكرته المتسلطة عليه ، فهمه الدائم هو "ماذا وكيف" عن الإرادة الإلهية ، فمصيره بيد الله ، والإنسان إنما يستدل من هذا على ما له من معنى وزهور ومكانة كونية ، فكان فن حضارة الشرق الأدنى برمته - تماما وبالضرورة

---

(١) المصدر السابق ، العدد الثانى ، ص ٦٨ - ٨١

- تعبيرا عن هذا الجانب من ثقافة الشرق الأدنى ، فإن المنافس الأعظم على المكانة الإلهية - هو الكائن الطبيعى ، وقبل الكل هو الكائن البشرى الطبيعى ، فإن بروميثيوس لم يكن قط قصة وإنما هو تاريخ من صنع الأسطورة عن نضال الإنسان مع الموجود الإلهى على السيادة . فهذا - أولا - ما قد حدث قريبا من اليونان ومصر من مغريات واضطراب هائل لما هو إلهى وما هو طبيعى وكان من اللازم التصدى له ودفعه عن الضمير والوعى ، وثانيا ، إنه يتعين على الوعى أن يستغرق بكليته فى العالم الإلهى الذى يشكل له المصدر والمعيار والسيادة والمصير ، لذلك استحدث فن الشرق الأدنى - قبل الأسكندر بأمد طويل - أسلوبا هو أشبه بعملية تقدم فجائى واختراق للمذهب الطبيعى ونحوه أو فى اتجاهه ومن المؤكد أن هذا الاتجاه قد زاد قوة وتدعما عندما غزا الإغريق الشرق الأدنى وفرضت الهلينية على الشعب بالقوة .

أما بيزنطة فقد كانت مزيجا من الهيلينية والشرق الأدنى ، ومن الطبيعى أن يكون فنها قد انعكست فيه هذه الثنائية فاستخدمت الصور والتماثيل لا لأغراض الأستاطيقا الإغريقية ، بل بغرض تصوير أفكار نظرية دينية غير استاطيقية مستمدة من المسيحية ، وقد استعمل قدر من التأنق فى الأسلوب - هو فى الحقيقة قدر وافر ! - والانطباع العام الذى يخلفه الفن ككل هو ذلك الإحساس بميل نحو ما للشرق الأدنى من معارضة للمذهب الطبيعى ، أما ما جعل ذلك الفن يلجأ إلى الصور والتمثيل مستعينا بها ويتجه من ثم إلى شىء من الطبيعية المعدلة ، فهو العقيدة المسيحية التى كانت الهيلينية قد أعادت سبكها على صورتها ومثالها : تجسد إلهى فيما هو طبيعى، ودراما الخلاص الألهية من خلال الموت الطبيعى والبعث .

أما عن قصور وعجز المذهب الطبيعى للفنون البيزنطية - بالمقارنة بالفن الإغريقى - فقد أبرزته التعليمات والشروح الواردة طيى الصور والأيقونات والمعبرة عن المضمون المقصود مما للأحرف الهجائية - المؤلفة للكلمات والأسماء والجمل - من رموز منطقية.

وهكذا أصبحت السمة الأساسية والوظيفية للفن البيزنطى تكمن فى تصوير المزاعم العقائدية أو التاريخية للديانة ، وفى "فن" للتوضيح بالصور ، لا يكون الشكل

ضروريا ، فهو مجرد أداة تصورية (أى : رمزية) لها القدرة على أن توحى بأن الشخصية الواردة اسمها فى العنوان أو التعليق هى لكائن بشرى ، مذكر أو مؤنث ، ولكنها - من ناحية أخرى - خلو من التشخيص كما أنه ليس من المقصود به بالتأكيد أن تكون إفصاحا عن تصور قبلى للطبيعة البشرية كما عند فيدياس . لذا لم تكن بيزنطة هى التى أعادت سبك الوعى الجمالى الغربى خلال عصر النهضة على صورتها ومثالها ، بل كان الفاعل لذلك هو الفن الإغريقى القديم ، وقد دام هذا الظفر للمذهب الطبيعى الإغريقى فى الغرب حتى العصر الحالى إلى أن أخذت بعض الهمهمات تسمع ويبدأ القول بأن الإنسان مقياس للأشياء جميعا ، يلقى تحديا .

أما اليهودية - وهى ثقافة وديانة أخرى من ثقافات وديانات الشرق الأدنى - فقد ناضلت ببسالة ضد الهيلينية المستعمرة ، وربما كان فيلون واحدا من أعظم فرسانها فى حلبة الأمور الثقافية ، وقد عملت اليهودية على أن تحفظ على فنها بالتزامه الحقيقى بالصورة أو بالرؤية الأصلية الخاصة بالشرق الأدنى ، إلى أن نال مذهبها الترانسندنتالى الأستاطيقى فسادٌ جزئى فى العصور الحديثة من جراء ثقافة الغرب وديانته ، وبخاصة منذ مقدم الرومانسية الأوربية بما لها من نزعة طبيعية جامحة ولاعقلية ومنصرفة بجماعها للأمة والشعب والدم والأرض ودولة الملك - الإله وما إلى ذلك ، فقد فهم اليهود من عبارة "إنك لن تصنع صورا منحوته" ليس فقط إنها خط دفاع ضد الوثنية ، بل وعلى أنها أيضا مبدأ للأستاطيقا ، فظلت معابدهم قاعات خالية فنيا باستثناء ما كان منها فى العالم الإسلامى حيث أخذوا بمظاهر التطور الإسلامية . وقد أشبعوا حاجاتهم الجمالية إلى حد التخمة بنظم شعر الكتاب المقدس ، وكانت مداركهم منكرة لكل مزاعم العون والمساعدة على بلوغ الكشف والرؤية الإلهية . فقد أكدت لهم عقيدتهم وداومت على تذكيرهم بأن الرب إما أن يكون مدركا بالحدس دون تلك المعينات الحسية ، أو أنه لا يكون ربا بالمرة ، فكلما كان إسهام الحواس فى حدس المبدأ الأول للوجود كله أقل ، كلما كان موضوع ذلك الحدس أكثر تعاليا ، وكلما كانت الرؤية ذاتها أكثر صفاء .

العمل الفنى فى الإسلام

(أ) الأساس الروحى :

عندما ظهر الإسلام على مسرح الأحداث فى الشرق الأدنى فى القرن السابع - وهو البعث الجديد لنفس ذلك الوعى السامى وإعادة بلورة له - واجه سائر تلك الأوضاع والمواقف ، وفى هذه المرحلة تتراءى حيرة الوعى الإسلامى أو تردده واضحة فى الكثير من الأعمال ذات الصبغة الطبيعية من أشجار وباقات زهور وأعناب موجودة على قبة الصخرة بالقدس (والتى تم إكمالها فى تسعينات المئة السادسة) وفى المسجد الأموى بدمشق وفى عدد من قصور بنى أمية (المفجار والموشاتى وغيرها) مما بنى فى القرن السابع وأوائل الثامن ، والتى ضمت أيضا بعضا من الرسوم التصويرية كما فى الأعمال البيزنطية . وتصور أعمال الفسيفساء هذه أعلى ما بلغه الفن من مستويات البراعة والإتقان فى الشرق الأدنى السامى الذى سادته الهيلينية . وعلى الرغم من أنه ربما كان الفنان من أول جيل أو ثانى جيل من الداخلين فى الإسلام ، فإن الأسلوب يشى بوضوح عن هذه الحقيقة ، وليس من المستبعد أن قد كان هذا الفنان نصرانيا ، وقد أنتج ما انتج وفقا لما عرف من أسلوب أو نهج - وهى طريقة نمنمة موضوعات الطبيعة - تحت إمرة مخدوم مسلم عين له أن تكون هذه البيانات وتلك الزهرات مما له أن يعملها على حين أن شخوص الحيوان والبشر مما ليس له أن يعملها ، وكثيرا ما عُدَّتْ هذه الحقيقة التاريخية دليلا على أن الفن الأموى بيزنطى الطابع - وهو رأى مبالغ فيه ومفض إلى ضلال[1] : ذلك لأن أعمال الفسيفساء موضوع النقاش إنما هى خاضعة

---

(١) يذكر أولج جرابر - منصبا نفسه لمهمة الإبانة عن "كيف استخدمت الحضارة الجديدة (الإسلام) معطيات العالم المسيحى البيزنطى" - العملات التى تحمل اسم الخليفة أو صورته ، والمنبر والمحراب والكوة ، وما شاكل ذلك من حربة النبى ("الفن الإسلامى وبيزنطة" ، دراسات دمبارتون أوكس ، العدد ١٨ ، لسنة ١٩٧٤ ، ص ٧٩ - ٨٠) ، إلا أنه هو نفسه يضيف قائلا إن مثل هذه العملات كانت من النادرات وأنه "ما كان لمجموعتها الرمزية أن تستمر وتتواصل" (المصدر السابق ، =

... ...

= ص ٨٠) ، كما يذكر أيضا أعمال الفسيفساء التى تصور "مناظر رعى طبيعية" و"تيجانا وجواهر معلقة حول حرم مقدس" وليس ثمة من دليل يشهد على أن هذه الأعمال بيزنطية قطعا ، صحيح أنه من المعروف الشائع إن العرب فيما قبل الإسلام كانوا يعلقون حليهم وسيوفهم على حرم أو موضع مقدس كجزء من شعيرة تقديم الشكر ، غير أن جرابر يضيف قائلا "إنه لا يبدو أن سائر (هكذا) هذه الرموز ومظاهر القوة التى كانت فى القديم ... قد رجع إلى استخدامها ثانية" (نفس المرجع) . فما هى إذن أهمية الإشارة إليها فى سياق حجة تتعلق بمكانة "فن تصوير ونحت الأيقونات" فى الفن الإسلامى؟ ومن ثم انتقل جرابر إلى السؤال عن السبب الذى من أجله لم يصطنع المسلمون فن نحت وتصوير الأيقونات البيزنطى هذا ، وبالنظر إلى أن "الصياغة المنهجية للعقيدة" فى هذا الشأن إنما حدثت بعد واقعة نبذ العرف البيزنطى والتخلص منه ، إلا أن جرابر تصور أنه قد أقصى الدين الإسلامى وثقافته جملة "عن مجال الفن ، على ما يبدو تحت تأثير الزعم الباطل بأن الدين لا يتحدد ويتقرر مالم تكن له مدونات دينية كاملة قيد الكتب ، وقد ذهب الزعم بجرابر إلى أن الإسلام - بعد أن انطلقت كامل طاقاته فى العمل - جرب المسلمون أنفسهم فى مجال التصوير بالرسم والنحت للأيقونات ثم تراجعوا عنه لا لشىء من صميم ثقافتهم ، بل لأن الفن البيزنطى كان - عقائديا - من العمق والعظمة بحيث أحس "المبتدئون القليلو البراعة" أن لا أمل فى الفوز عند المنافسة (نفس المصدر ، ص٨٢) ومع ذلك فإنه يقرر مؤكدا أنه "ليس الفن البيزنطى بل هى موضوعات الفن البيزنطى هى ما استعمله المسلمون "(نفس المصدر ص ٨٧) . وعلى كل ، فإنه لمن المؤكد أن يشق فن متفوق لنفسه طريقا يلج به إلى داخل الخواء الاستاطيقى القائم فى الثقافة الأخرى ، خاصة وأن غالبية السكان فى أراضى سوريا الجغرافية إذ ذاك كانوا بيزنطيين . فالعقل الإسلامى الذى ظهر بغته فى الجزيرة العربية فى القرن السابع كان قليل البراعة فى سائر ميادين العلم الطبيعى والطب والفلك والرياضيات ، وتقريبا فى سائر الحرف اليومية من بناء ونجارة وحياكة وسقاية وما إلى ذلك ، وأنه قد تبنى المعرفة البيزنطية جملة . فإذا ما كانت الحقيقة المذكورة عن قلة البراعة فى الجانب الإسلامى ، والبراعة والتفوق من الجانب الآخر قد وجدت فى الأمور التى تمس المبادئ الجمالية ، لتحتم علينا أن نتوقع من المسلمين أن يكونوا قد تبنوها جميعا ، لا أن "يكون المسلمون قد مالوا إلى أن يتبنوا أيا منها (كالفن مثلا) لا لشىء على وجه الدقة إلا أنه كان عالة التطور : (نفس المصدر ، ص ٨٧) ، وإنه لمن التناقض الذاتى الزعم بأن " المسلمين الأوائل لم يفهموا الفن البيزنطى على الوجه الأكمل ، وإن كانت الظروف قد فرضته عليهم فرضا ، وأنه لم يسعهم إلا أن يتأثروا بوجوده " (نفس المصدر ص ٨٨) فالإدعاء بأن الفن البيزنطى هو الفن الذى " أوجد (هكذا) الفن الإسلامى .. أكثر مما فعل أى تراث فنى آخر " (نفس الموضع) هو ادعاء يفتقر تماما إلى الأساس ، فالقول بأن الفن إنما ينشأ عن مجرد مجموعة من الأفكار والموضوعات ، قول فى الضعف كقولك إن الشخصية تنشأ عن المواد البروتينية والكربوادراتية ، هذا على حين أن الزعم بأن " العالم البيزنطى ، كان أكثر من أى عالم غيره ، حريصا على رعاية وتغذية الميراث العظيم الذى تسلمه من العصر القديم " - إنما يرسم للعالم القديم صورة مضحكة ، فهو لاشىء سوى دفاع عن العقائد المسيحية - إنه لعقدة الشعور بالدونية =

لنظام إجمالى من الزخرفة والإنفاق والكلية المعمارية الأمر الذى ينطوى على دليل لا يقبل التخطئة على ما للإسلام من قوة إبداعية . وهى أعمال تدل ببلاغة على الوجهة التى كان الفن الإسلامى يتجه إليها . بل الأكثر من ذلك أن هذه الدور المذكورة آنفا إنما تضم أعمالا معبرة عن مبلغ التقدم الذى أحرزه الإسلام فى مجال الفنون البصرية .

وبالنسبة لذلك العقل أو الوعى السامى ، صحيح أن ما أكد عليه الإسلام من نتيجة وحقيقة أولى إنما كانت لديه كذبا أو بطلانا أنكره بحزم وجزم . فإن ما عنته عبارة "لا إله الا الله" أن الواقع واقعان - متعالى وطبيعى ، فالواقع الأول هو الله وحده دون سواه ، إنه عالم ليس فيه إلا عضو واحد فقط لاغير ، وكل شىء آخر عداه فهو من عالم آخر مغاير تماما ، هو عالم الطبيعة ، فهو مطلق ، مستقل ، روحانى ولانهائى ، خارق للطبيعة ومقدس ، إنه الأول والآخر ، والمصدر الوحيد للحقيقة جمعاء ، وللخير والجمال ، وهو متعال بكل ما فى الكلمة من معنى "ليس كمثله شىء"[(1)] ، لأنه ليس فى مكان ولا فى زمان ، وعندما يصف القرآن عالمه تعالى أو يعدد أسماءه أو صفاته ، فإن العقل المسلم يعي بالحدس ما يقال ، أى على نحو مباشر ، دون أن يتوسط فى ذلك الحدس خياله أو مخيلته بانتاج مدرك حسى - كما قرر بإيجاز الشافعى الكبير "إنه بلاكيف" ومن شأن هذا التوحيد أو الدين الموحد أن يتعد أى نزعة باطنية كما يتعد سائر مظاهر التوزع أو التشتت ، أو حلول الإلهى أو استغراقه فى غير الإلهى أو لحساب غير الإلهى أو بغير الإلهى ، إنه يستبعد خلط الخالق بالمخلوق[(2)] وهو يستبعد سائر مظاهر تكشف أو استعلان الذات الإلهية ، لأن ذلك إنما

= الثقافية يغيظ - أن يعلن أن الفن البيزنطى هو الخالق الأكبر للفن الإسلامى " لأن بيزنطة كانت المكان الوحيد الذى رغب فيه الإسلام الأول كثيرا ، وفشل فى غزوة " ، " ولأن الدولة البيزنطية قد شاركت - حتى وهى فى أكثر لحظاتها ضعفا وانحطاطا - فى الجو العام الذى .. أضفى على عدد من الحضارات والدول - حتى العصور الإسلامية والعصور الوسطى العربية خاصة - هيبة النابغة الفنان " (نفس الموضع) .

(١) الشورى ، أية ١١ (قرآن كريم).

(٢) إن التعالى المطلق والإيمان باله واحد هما أمر معروف فى الإسلام بعامة . وثمة وفرة زاخرة من مختارات الآيات القرآنية المدعمة لهذا المعتقد يمكن الإطلاع عليها فى مؤلف جول لابوم "تفصيل آيات القرآن الحكيم" (وقد نقله إلى العربية محمد فؤاد عبد الباقى ، الناشر عيسى البابى الحلبى ، القاهرة ١٣٧٤هـ ١٩٥٥م) فصل عن التوحيد ص ١٢٨ - ١٨٠ . وثمة أيضاً مجموعة كبيرة أكثر امتلاء من آيات قرآنية وصفحات تفسيرية من الأدب الكلاسيكى قام بترجمتها كاتب هذه الصفحات ويمكن مراجعتها فى : و . تشان وال ، الديانات الآسيوية الكبرى (الناشر : ماكميلان ، نيويورك ١٩٦٩) ص ٣٣٨ - ٣٤٥

يقضى الانطواء على الولوج فى باب الجمع بين الخصائص الزمانية المكانية فى جوهره المتعالى ، ولا يمكن لعالمى الوجود هذين أن يلتقيا أبدا ! ويترتب على ذلك أن تكون اليهودية محقة تماما فى حكمها بأنه ما من شىء بقادر على أن يمزج أو أن يجمع بين عالمى الحقيقة هذين بأى نحو من الأنحاء (لاشىء البتة من عالم الأشياء ، ولا من عالم البشر أولا وقبل كل شىء) وبحيث أن أى تكشف لحقيقة عالم الأشياء أو عالم الإنسان قد يكون - بمعنى ما من المعانى - تكشفا للإلهى . فهل يستحيل إذن وبشكل مطلق كل اتصال فيما بين العالمين ؟ كلا ! بل إن ثمة اتصالا ، إلا أنه يجب أن يكون من طبيعة لا تمس بتعالى الألوهية ، وإن ذلك النوع من الاتصال يمكن أن يقوم فى ذهن الإنسان أو فى عقله ، وحتى ذلك لا يكون اتصالا بالذات الإلهية بل بالتالى الذات من إرادة ، وسواء تم الاتصال بالإرادة الإلهية فى عقل النبى أم فى عقل أى مخلوق بشرى ، فإنه يكون فى صورة كلمات وتصورات ومدركات يتم تلقينها من خلال الكلمات ويمكن فهمها بالعقل البشرى عن طريق التفكر .

ومعرفة كهذه ليست تجريبية بل قبلية ، ويصر الإسلام مؤكدا على أنه يجب على الذات أن تكون على وعى أبدا بأن الكلمات والتصورات والمدركات الخاصة بالتعبير أو بالعبارة إنما يجب أن تفهم بلا كيف ، وعلى نحو مباشر دون ماسند من مخيلة ، وذلك بالضبط كى لا يدخل فسادٌ على الجوهر المتعالى للموضوع المدرك ، وحتى على هذا النحو ما يدركه المسلم من كلمات القرآن ليس هو الله ، وإنما هو فقط جهة من جهاته ، أعنى قدرته أو إرادته الخلق والإيجاد ، وليست الكلمات رمزا إشاريا ، بل " حديث إلهى بلا كـيـف" ومن ثم فـإن الكفـر إنما هو ذلك الادعـاء بأنه يمكن لأى شىء من الموجودات الطبيعية - والإنسان منها على وجه الخصوص - أن تتخذ بأى حال من الأحوال لتقوم مقام رمز للألوهية أو أداة اتصال بها أو كشف أو تعبير عنها أو تجسيد لها أو صدور عنها ، فلا شىء مما هو محسوس ولا أى حدس حسى من أى نوع كان ، هو بالمناسب أو بالملائم ، ومن هنا جاء تقرير الإسلام بأن ينأى بنفسه بعيدا عن التمثيل التصويرى بأجمعه ، فأعاد دعم المبدأ السامى بتوكيد مجدد وحماس لا يدانيه حماس آخر .

(ب) الفتح الإسلامى فى مجال الأستاطيقا :

وهو لأقوى من الجانب الرافض أو المعارض ، إذ لو كان الوعى الإسلامى قد توقف عند هذا الحد . لجاء تاريخ الإسلام خلوا من الفن كخلو تاريخ اليهودية منه ، لكنه سار

إلى شوط أبعد ، فليس لشيء من أشياء عالم الطبيعة أن يصلح كوسيلة للتعبير عن الله ، وعالم الطبيعة لا يعلن بنفسه استبعاد ما لشيء من أشياء الطبيعة من قدرة أو إمكانية على أن يصلح أداة للتعبير عن جوهر وصميم تلك الحقيقة نفسها ، وأعنى بها حقيقة أن الله لانهائي ويند عن التعبير عنه حقا ، غير أن عدم التعبير عن الموضوع الألهى بسبب أنه مما لا يمكن التعبير عنه ، فهذا شيء ، وأما التعبير عن الحقيقة المتجسدة فى هذه القضية فشيء آخر ، ومن المسلم به أن التحدى فى التعبير حسيا عن الحقيقة التى تقرر أن الله لا يمكن التعبير عنه حسيا لما يصيب خيال أى فنان بالدوار ، إلا أنه أمرلا يدخل فى عداد المستحيل ، وهاهنا حقا قد سجلت عبقرية الإسلام الفنية تقدمها الظافر . فقد رأينا أن فن التوشيه أو النمنمة - الذى كان معروفا ومعمولا به فى الشرق الأدنى القديم - قد دفع به إلى مستوى جديد من النضج والكمال فى رد فعل على الطبيعية الهيلينية التى فرضها الإسكندر وخلفاؤه . وفى ظل الإسلام كان رد الفعل السامى - وهو يواجه الآن نفس تلك النزعة الهلينية فى قناع مسيحى - قويا فى مجال المسعى الاستاطيقى كقوته فى مجال السمعى الدينى . فقد تناغم وتزاوج إنكار الإسلام الجازم الصارم لألوهية المسيح مع إنكاره للنزعة الطبيعية فى التمثيل الجمالى للطبيعة ، ومع تشجيعه لفن التوشيه والمنمنمات ، فالنبتة المنمنمة أو الزهرة المنمنمة إنما هى تصوير ساخر أو مشوه لشيء حقيقى من أشياء الطبيعة ، إنها اللا - طبيعة ، ويبدو أن الفنان برسمه إياها - إنما يقول "لا" للطبيعة ، فهل من الممكن ألا يكون ذلك أداة مناسبة للتعبير عن اللا - طبيعية ، أقصد عن مجرد نفى أو سلب المذهب الطبيعى ؟ فعلى كل ، فإن النبتة المنمنمة أو الزهرة المنمنمة - كمعطى وحيد أو مفرد - إنما تعبر عن اللا - طبيعة وإن كان ذلك على نحو متفرد أو مميز يوحى بأن موت الطبيعة فى ذلك الشيء إنما هو ذاته متفرد أو متميز ، فبإضفاء حالة الطبيعة المنتزعة على الشيء الطبيعى ، قد يؤهله ذلك للتعبير عن نزعة طبيعية عالية النبرة ، الأمر الذى يتعارض تماما مع القصد الإسلامى ، كالصحة التى كثيرا ما تصور من خلال المرض وكالحياة التى تصور من خلال الموت ، ومن ثم يحتاج الأمر لشيء آخر من أجل المحافظة على اللا - طبيعية الواضحة ، فإنه يتعين على نمط التصوير أو التمثيل أن يعبر عن عدم قابلية الكائن الإلهى لأن يعبر عنه ، هذا إذا كان للإسلام أن ينجح فيما قد فشلت فيه اليهودية .

وقد نهض الإسلام الآن لملاقاة ذلك التحدى . فكان ما أتى به من حل فريد وإبداعي ومبتكر هو أن يصدر النبتة أو الزهرة المنمنمة فى تكرار لانهائى كى يبرأ - إن جاز التعبير - من أى - ومن كل - تفردية ، ويلغى بذلك المذهب الطبيعى من الوعى مرة واحدة وإلى الأبد ، وموضوع اللا طبيعة المتكرر إنما يعبر - وعلى نحو مماثل - عن لا - طبيعية ، فإن تسنى للفنان أن يعبر - بالإضافة إلى ذلك جماليا عن اللانهائى وعدم القابلية للتعبير وذلك عن طريق موضوع اللا - طبيعة المتكرر ، فمن الممكن للنتيجة إذن أن تكون معادلة تماما للشهادة «لا إله الا الله» مُعبرا عنها لفظا ومنطقا ، ذلك لأن عدم القابلية للتعبير واللاتناهي - وهما مضمون التصوير أو التمثيل الفنى ، سوف يطرحان نفسيهما كصفات لما هو ليس بطبيعة ، ومن ثم اعتقد الروح الإسلامية أن ثمة أمام الفنون البصرية سبيلا للتطابق مع ما للوعى السامى من أمر أو إملاء أساسى ، غير أن العقبة الكبرى هنا هى كيف يتسنى لأى شيء من أشياء الطبيعة - حتى وإن كان منمنما - أن يكون أداة للتعبير عن اللاتناهى أو عدم القابلية للتعبير ؟

١ - الوعى العربى : عناصر التكوين التاريخية للإسلام :

لقد رجع الوعى الإسلامى إلى عناصر تكوينه التاريخى ، وأعنى بها الوعى بالعربية ، كيما يحقق حلا ، إذ كان هذا هو المادة التاريخية التى تشكل بها الوحى الإلهى واستخدامها كمادة حية لظهوره وكأداة موصلة للحقيقة الإلهية وحاملة لها ، لقد ، كان هو ذلك الوعى الذى - متجسدا فى شخص النبى محمد - تلقى الوحى وبلغه إلى الإنسانية فى مكان وزمان ، لقد كان ناقل النبوة ووسيطها ، ولقد كان تحقيقه فى فن اللغة والآداب معجزة حقا قبل مجيء الإسلام ، وقد عينت هذه الحقيقة نمط أو نوعية الوحى الجديد أن يكون ذا سمو أدبى ، لأنه أمر كان الوعى مستعدا له قادرا على تحمله .

وأول أدوات الوعى العربى وما تتجسد فيه سائر مقولاته هو اللغة العربية ، وتتألف العربية أساسا من الأصول ذات الأحرف الصحيحة الثلاثة ابتداء ، وكل واحد منها قابل للتصريف فيما يزيد على ثلاثمائة شكل مختلف وذلك عن طريق النطق والإعلال والإبدال ، بإضافة بادئات أو لواحق أو وسطيات ، وفى أى تصريف نحوى صحيح يكون لسائر الكلمات ذات الشكل الصرفى الواحد نفس المعنى الشكلى بغض

النظر عن أصولها ، فإن معنى الأصل أو الجذر يبقى ، ويكون ما ألحق به فهو معنى شكلى آخر أعطى له بطريق الصرف مع بقائه دائما وفى كل الأحوال هو [١] فللغة - إذن - بنيـة منطقيـة - هى فى وقت واحد واضحة وتامـة وقـابلة للفهم ، وحين يتم الإمساك بهذه البنية يمتلك المرء ناصية اللغة ، ومن ثم تكون معرفة معانى الجذور ذات أهمية ثانوية ، ويتوقف فن الأدب على بناء نسق من التصورات التى يرتبط الواحد فيه بالآخر على النحو الذى يحرك التوازيات والتقاطعات الناشئة عن تصريف الأصول وحتى يعين الذهن على الحركة خلال نسيج الخيوط المتشابكة فى خط موصول لا تقطع يعتريه . فعمل الأرابيسك الذى يضم ألفا من المثلثات والمربعات والدوائر والمخمسات والسداسيات والمثمنات وكلها ملونة بألوان مختلفة ويتشابك ويتداخل أحدها فى الآخر ، هو عمل يبهر العين لا العقل فعند إدراك كل شكل على ما هو عليه ، يكون بوسع العقل أن ينتقل من شكل مخمس إلى آخر على ما لتلك الأشكال من تنوع لونى مارا باللوحة من أقصاها إلى أقصاها خابرا عند كل وقفه شيئاً من البهجة بإدراك عنصر التوازى الناشىء عن الأشكال المتماثلة ، أى الناشئة عن الصيغ المتماثلة للمعانى المصدرية المتعددة الأشكال ، وللتباين الناشىء عن المعانى المصدرية فى ذاتها .

هذه السمة التكوينية للغة العربية هى أيضا المقوم الأساسى للشعر فيها . إذ يتألف الشعر العربى من أبيات مستقلة وتامة وغير متوافقة ، كل بيت منها تحقيق متطابق للقالب الوزنى هوهو ، وللشاعر الحرية فى أن يختار أى واحد من بضعة وثلاثين قالب وزنى معروفة فى التراث ، لكنه عندما يقرر اختياره فإن على قصيدته برمتها أن تأتى فى كل جزء مطابقة موافقة لهذا القالب ، وأن تستمع إلى الشعر العربى وتطرب له هو أن تفطن إلى هذا القالب وأن تتحرك مع الدفق العروضى عندما

(١) إن ضرب مثل على ذلك يُعد أمرا ضروريا لمساعدة القارئ الإنجليزى على فهم هذه الخاصية الفريدة للغة العربية . فالأصول الخاصة بالفعلين «ك ت ب» و«ض ر ب» يمكن أن يُشتق من كل واحد منها ما لايقل عن ١٦ فعل جديد ، والتى فى زوجياتها نفس صيغة الفعل ، مثال ذلك : «كاتب» و«ضارب» ، «كتب» ، و«ضرب» ، «استكتب» و«استضرب» ، اكتتب» و «اضارب» ... إلخ ويلعب كل فعل من هذه الأفعال دور أصل قابل بدوره للتصريف إلى نحو عشرين اسما ، وهى أيضاً لها نفس المعنى الصياغى . فمن الزوجية الأولى تأتى الأسماء : «مكاتبة» و«مضاربة» ، ومن الزوجية الثانية تأتى الأسماء : «تكتيب» و«تضريب» ومن الزوجية الثالثة تأتى أسماء : «استكتاب» و«استضراب» ... وهكذا دواليك .

تُلقى القصيدة ، وأن تتوقع وتتلقى ما قد استبق إليه القالب الشعرى . وبالتأكيد فإن الكلمات والتصورات والمدركات الناشئة عن التركيب العقلى تختلف فى كل بيت من الشعر وهو الأمر الذى يضفى التغير اللونى ، وإن كان الشكل البنائى واحدا على طول القصيدة .

وقد ساعدت هذه الهندسة الأساسية الخاصة باللغة العربية والشعر العربى الوعى العربى على أن يحقق فهما للاتناهى على صعيدين . فالألفاظ المصدرية كثيرة ، إنها حقا لانهائية طالما أن أى تركيب جديد لأى ثلاثة من الحروف الصحيحة يمكن - بموجب العرف والاصطلاح أن يكون مخصصا لمعنى جديد ، ويتبنى الوعى العربى - باتزان لا خلل فيه - أصولا مصدرية أجنبية ، معتمدا فى ذلك على مسبكه الصرفى فى تعريبها تماما ، وقد تساوق لا تناهى عددها مع لا تناهى تصريفها ، وثمة أنماط من التصريف معروفة ، فقد صرف عدد محدود من الأصول المصدرية وعرفت تصريفاتها واستخدمت . غير أن قاموسا للغة العربية على غرار وبستر أو اكسفورد يمكن أن تجمع فيه سائر الكلمات وتصنف ، وهو أمر مستحيل بإطلاق ، وذلك لأنه لم يتم بعد تصريف سائر الأصول المصدرية المعروفة تقليديا ، كما أن قائمة الأصول المصدرية لا تنغلق أبدا ، وأنه لم تستخدم بعد سائر ما للتصريف من صيغ ، وأن قائمة الصيغة لاتنسد ولا تنتهى . فبالإجماع العرفى أو التراثى لايستبعد أمر إيجاد صيغ جديدة ، وإن كان ذلك الأمر إنما ينتظر ذلك العبقرى الذى يمكنه أن يسوغه ويضعه موضع الاستخدام على نحو يكشف عن مزاياه . فاللغة العربية - إذن - شأنها فى ذلك شأن الاتجاه السائد للوجود العربى ، جسم فى مركزه بريق وضياء (وهو أمر راجع إلى التراث) وعلى أطرافه - التى تنتشر فى كل الاتجاهات بغير نهاية - إعتام وقتامة .

نعود - مرة أخرى - إلى الشعر ، فلأن نسق التقفية فى الأبيات هام وأساسى ، لذا لم يكن من المهم فى القصيدة أن تقرأ أبياتها بالترتيب الذى وضعها به الشاعر أو بأى ترتيب آخر .

فسواء قرئت من البداية إلى النهاية أم من النهاية إلى البداية فالقصيدة تظل على حلاوتها وطلاوتها ، ذلك لأن الشاعر قد أسر لبنا فى كل بيت عن طريق القافية ، وقد بعث فينا التكرار شعورا بالبهجة والنشوة باعثة تدريب ملكتنا الحدسية على التوقع وإدراك أو تحقق ما قد توقعناه من تنوع فى وجوه المعانى والتكوينات الإدراكية ، ومن ثم - وبمقتضى التعريف - لا توجد قصيدة عربية قد بلغت ختامها أو نهايتها ، ولا

أوفت - بأى معنى من المعاني - على تمامها بحيث أنه لا يمكن لأية إضافة أو لأى استكمال فيها أن يكون ذا أثر أو مما يمكن إدراكه ، فإنه من الممكن حقا الامتداد بالقصيدة العربية من كلا بعديها - أى من مطلعها ومن ختامها - دون أن يضر ذلك بجماليتها أدنى ضرر ، وأن لم يحدث ذلك بيد أى رجل تبعا لما يملكه الشخص من أسلوب فمن المؤكد إذن أن يحدث ذلك بيد ناظمها نفسه ، ولو أننا من المستمعين الجيدين حقا ، لأفترض فينا - أولا - أن نشارك الشاعر فى صناعته شعره كأداء حى ، وثانيا ، أن نواصل قصيدته أو نسترسل فيها لحسابنا الخاص إذ أن إلقاءه لها قد أفضى بنا الآن إلى قوة الدفع التى ولدتها فتدفع بنا فى فضائها الشعرى اللانهائى ، وليس هذا بظاهرة غير مألوفة فى العالم العربى لأنه عندما يلتف جمهور جيد حول شاعر ، فإن هذا الجمهور «يعينه» ارتجالا فى القاء شعره الذى لا يكون هذا الجمهور قد استمع إليه من قبل ، أو أن يعلق عليه بإضافة إلى صميم نظمه زيادة من نفس النوع ، وبمضى الزمن أصبح من العاب تزجية الفراغ المألوفة لدى أولاد العالم العربى أن يتباروا سويا فى أن يلقوا أبياتا شعرية من الذاكرة تبدأ بذات الحرف الذى انتهى به بيت سبق القاؤه ، أو أن يلقوا ابياتا تراعى فيها نفس القافية أو قافية تغايرها . وفى هذه الألعاب يلقى الصبية بنحو ألف بيت مما قد حفظوه فى دراستهم للغة العربية وآدابها أو مما قد سمعوه فى المنزل أو فى المحافل العامة ، ولكن عندما يشرع الرجال فى الدخول فى تلك الألعاب ، فإن قواعد اللعب ستقضى بأن تكون الأبيات المبدوء بها إبداعات حقيقية ترتجل ارتجالا .

وتسمى اللعبة بـ «المعارضة» (مواجهة القطعة بالقطعة) حيث تقضى قواعد اللعبة باستخدام نفس الوزن الشعرى والتفعيله مع محاولة التفوق على الطرف الآخر فى صميم فرضية المعنى الذى قد طرحه ، وعندما تنص قواعد اللعبة على نفس الشكل أو القالب بهدف معارضة الفكرة أو مناقضتها فإنها تسمى «مناقضة» (أى معارضة تبادلية) ، والاثنان معا (المعارضة والمناقضة) يطلق عليها «المهاجدة» ، وهى بالتأكيد تسمية - لم تجىء بطريق الصدفة - إذ إنها تستعمل أيضا لتدل على النهوض المتناوب فى الليل من أجل العبادة ، وقد أخذ بهذه الألعاب فى كل مكان انتشر فيه الإسلام وأعاد فيه تشكيل وعى الناس فى قوالب الوعى العربى ، فهى مألوفة بعامة فى أوساط الشعوب الناطقة بالفارسية والأوردية ، وهم يسمونها هناك «مُشَاعَرة» ، أو قول الشعر مبادلة ، أو الإفصاح عن الفصاحة ، أى الإنباء بفصاحة وبلاغة تامة عن ما تتضمنه مثل تلك الألعاب ، ولا يزال العرب ومن جاورهم من المسلمين المستعربين هم الوحيدون من بين ما عرف التاريخ من شعوب الذين يتوسلون إلى التسلية بمثل هذه الممارسات .

٢ - القرآن الكريم : أول عمل فني في الإسلام :

لقد كان هذا الوعى العربى الذى قام بدور المادة الأصلية والرحم الأم للإسلام . فلقد جاء القرآن الكريم - وهو الوحى الإسلامى - كتحفة رائعة ، إنه أعلى تحقق لذلك الوعى ، ويذهب المسلم إلى أن القرآن - مضمونه وشكله أيضاً - إلهى . غير أن هذا لا يمنع الناقد من القول بأن الشكل إنما كان ذلك الشكل الذى عده الوعى العربى المعيار المطلق والمثل الأعلى الذى كان يتشوف إليه عبر الأجيال والقرون ، وقد جاء القرآن مرتبا فى سور أو أجزاء متفاوته الأطوال ، أطولها يأتى سابقا على أقصرها ، باستثناء الفاتحة أو «فاتحة الكتاب» فهى بطول سبع آيات فقط . ولا يوجد على الإطلاق نظام أو سبب منطقى سواء لترتيب سورة أم لترتيب الآيات داخل كل سورة ، فهو يتمثل أمام غير الدَرِب على صورة نثار فوضوى هائل من الجمل المنفصلة التى تمس سائر ما لمجالات الدين والأخلاق الاجتماعية والفردية والحضارة من موضوعات ، والقارئ الغربى الذى يقرأ القرآن بعدما سمعه عنه كأثر أدبى رائع ، متوقعا أن يجد فيه بحثا منظما - منطقيا ومواضيعيا - سوف يكون شعوره بالإحباط موصولا ومترعا بالمرارة[1] . أما العربى - من الجهة الأخرى - فإنه يقرأ أو يستمع إلى ما تيسر من القرآن ، أى إلى أى قسط تقوده إليه الصدفة أو يقرأه عليه شخص آخر ، ولا يمكن أن يكون ثمة علة منطقية للانتقاء أو للاختبار ، ولا للموضع الذى يبدأ منه أو للموضع الذى ينتهى عنده - وهو يعى ذلك فقط تماما فهو يركز انتباهه على كل آية على حدة ، وهو يتأثر منتقلا من دمع مزروف إلى طرب أو ندم أو عجب أو رهب أو خسران أو أسف أو رحابة صدر أو بركة أو إشفاق أو اعتراك ، يستوى أن يكون ذلك عن طريق المعنى كما عن طريق ترجمة ذلك المعنى إلى مدركات - ومركبات تصورية وألفاظ - فى نفس الآية الواحدة نفسها وفى الوقت نفسه ، ومن شأن تكرار هذه الخبرة آية تلو آية أن يمتلأ الوعى وتتولد فيه قوة دفع تحمله على المواصلة أو التكرار إلى - مالانهاية فيمتزج الشكل والمضمون هنا فى وحدة متكاملة ، تهدف إلى تحقيق حدس بالعظمة الإلهية ، وبلا تناهى الله وعدم قابليته لأن يناله تعبير .

وفى الوقت الذى تتولد فيه عن الشكل المتكرر للآيات قوة الدفع نحو اللانهائية ، يوحى نسيج المعانى بالغرض من الدفع ، وكلاهما بجهدهما المتتام تبادليا يولدان فى

(١) على الرغم من التعاطف العارم الذى أكنه توماس كارليل لمحمد وتقديره له بوصفه مثاله الأمثل للبطل كنبى ، فإن ذلك لم يمنعه من وصف القرآن بأنه كتاب مضجر .

العقل شيئا يشبه «أفكار العقل» عند كانط ، وهو توقع معيار مطلق غير مشروط يستدعيه الخيال - الذى تهيأ قبلا لتحمله - ليسد به حاجة أو يشبع رغبة ، ولكن الله المتعالى هو - بحكم التعريف - ذلك الذى لا يمكن أبدا أن يكون بدقة موضوعا للإدراك الحدسى ، ولابد للخيال - إن عاجلا أو آجلا - أن يخفق فى ما يبذله من جهد ، والأدنى إلى الصواب هنا هو أن الحدس مكتسب من الشعور بالعجز عن التعبير عن الإلهى ، وعن العجز عن محاكاة اللامتناهى ، وعن العجز عن إمكانية تمثل المتعالى ، فتلك هى صفات الله ، وأن تدركها هو أن تقف إذ ذاك فى حضرة الحضور الإلهى ، فلا يمكن أن يذهب بنا الأمل ابدا إلى أن نحيط بالله علما ، وإنما يسعنا بل ويمكننا أن نحقق شعورا حدسيا بحضوره ، ولنا أن نفعل ذلك مباشرة وفى الحال إذا ما أخذنا نتحرك بكل ما أوتينا من قوة حدسيا - نابذين مملكة الوجود التجريبى برمتها (الكون) - نحو إدراك حضور عالم متعالى هو الآن وفيما وراء صميم علوه - أقصد : المغايرة الكلية ، اللاتناهى ، عدم القابلية للتعبير ، عدم القابلية للحدس به - محدس به فى صميم عجز خيالنا عن إحداثه أو الإمساك به ، وأن أحداث القرآن للرغبة التى لا يمكن إشباعها وحفزه للخيال على القيام برحلته التى لا أمل فيها ولا انتهاء لها ، إنما هو من عمل الفنان الإلهى ، إن رسالة أو مهمة العمل الفنى الإلهى هى تحقيق حدسى بحضوره تعالى من خلال الإدراك الحدسى بعدم قابليته تعالى لأن يدرك حدسيا ، إذ يخبرنا القرآن أن ذلك الذى يصغى إلى القرآن حق الإصغاء هو الذى «إذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سُجدا وبُكيا »[1] إنه ذلك الذى - بعون من الآيات - يدرك الوجود الإلهى ويتولاه العجب فيصيح «لا إله إلا الله» .

فلو أن ثمة ما يكون فنا ، فبالتأكيد هو القرآن ، ولو كان عقل المسلم قد تأثر بشىء فقد تأثر بالقرآن يقينا ، ولو كان هذا التأثير من العمق فى أى مكان بدرجة تكفى لجعله عنصرا أساسيا ، فهكذا كان الحال فى الاستاطيقا ، فليس ثمة من مسلم لم تهتزه فى صميم أعماق وجوده ما للقرآن من نغمات ختم وجرس إيقاعات وأوجه بلاغة ، وليس ثمة من مسلم لم يُعد القرآن سبك معايير ومحكات الجمال عنده أو لم يشكلها على غرار مثاله .

---

(١) سورة مريم آية ٥٨ . وأيضاً : «إنما يؤمن بآياتنا الذين إذا ما ذكروا بها خروا سجدا وسبحوا بحمد ربهم وهم لا يستكبرون» (السجدة ، آية ١٥) .

وقد أطلق المسلمون على هذا الجانب من القرآن صفة «إعجاز القرآن» أو «ما للقرآن من قوة على الإعجاز» ، أو «وضعه للقارئ فى مواجهة تحد يسعه أن ينهض له ، ولكن أبدا لا يسعه أن يواجهه أو يلاقيه» ، وفى الواقع فقد تحدى القرآن بذاته جمهوره من العرب ، على ما هم عليه من امتياز أدبى عالى الدرجة ، على أن يأتوا بأى شيء «من مثله القرآن» (البقرة ، آيات ٢٣ - ٢٤) ، وعنفهم على إخفاقهم فى ذلك (يونس : ٣٨ ، هود : ١٣ ، الإسراء : ٨٨) ، وقد نهض لهذا العمل نفر من أعداء الإسلام من بين معاصرى النبى وقد ذاقوا مر الخزى والذل بإدانة من خصومهم وكذا من أصدقائهم ، وقد وصف محمد «أنه رجل به مس» (التكوير : ٢٢) كما وصف القرآن بأنه «عمل من أعمال السحر» (الأنبياء : ٥٣ : الفرقان : ٤) وذلك بالدقة لما له من تأثير على وعى سامعيه ، (الحاقة : ٣٨ - ٥٢) .

وقدأدرك كل امرئ من فوره أن الآيات القرآنية لا تتطابق مع أى من بحور العروض المعروفة ، كما هو الشأن فى الشعر العربى ، فلا يمكن رد الآيات إلى وزن عروضى واحد ، فالميزان الإيقاعى القرآنى يجرى حرا ، ومع ذلك فإنه يحدث من الأثر ما يحدثه الشعر من أثر ، بل وبدرجة أعلى حقا ، وعلى الرغم من أن الآيات ليست بذات طول واحد ولا يتابع جميعها نمطا إيقاعيا واحدا ، فإن كل آية هى تامة بذاتها وكاملة ، وكثيرا ما تتناغم الآية مع سابقتها أو سابقاتها وتنطوى على واحد أو أكثر من المعانى الدينية أو الأخلاقية وقد لفت بإحكام فى صور أدبية أو ألفاظ على درجة من الجمال عالية ، عظيمة هى قوة الدفع التى تنشأ عنها إلى حد أن التلاوة تحمل جمهور المستمعين حملا لا يستطيعون له دفعا على أن يتحركوا معه ، وأن يسبقوا إلى توقع الآية التالية وأن يبلغوا أعلى درجة من السكينة عند سماعهم له ، ثم لتبدأ العملية كرة أخرى بالآية أو الآيتين أو مجموعة الآيات الثلاث أو الأكثر التالية من الآيات . ويماثل تدفقه غير الموزون عروضيا دفق أو انسياب التقاسيم فى الموسيقى العربية ، وهى تلك التى تتحرر من الأنماط الإيقاعية لدور أو لموشح ، ولا يزال تأثيره أعظم من تأثير أى فن آخر مما أنتجه العرب أو المسلمون ، مع أنه لا يزال تأثيرا من نفس النوع المنتج بواسطة أى فن عربى أو إسلامى آخر .

هل - إذن - خرج العربى المسلم من الجزيرة العربية فى القرن السابع جالبا معه أى فن ؟ وهل ساهم هذا العربى المسلم بأى شيء فيما يخص فنون شعوب البلدان المفتوحة والتى تطورت فيما بعد ؟ وقد كانت إجابة كل مؤرخ غربى للفن الإسلامى بالنفى ، فى

غمرة من التجاهل أو التحامل ، وغالبا بمزيج من الاثنين يرثى له . إذ قرر شيخ هذا الفرع من فروع المعرفة بأن : «كان الرجال الذين جيشوا تلك الجيوش (جيوش الإسلام العربية الأولى) بدوا أساسا ، بل حتى الذين قدموا من الأمصار المستقرة - كمكة والمدينة - لم يعرفوا من الفن أو العمارة شيئا »[1] . والجيل الأصغر يردد في أعقابه - وبشكل يدعو إلى التقزز - «أن الفن الإسلامي الجديد - منذ ماضيه العربي القديم - لم يحرز من التقدم شيئا »[2] .

ولكن ، كم تتناقض الحقيقة مع زعمهم إذ أن سائر الفنون الإسلامية الجديدة قد أخذت عن الماضي العربي كل ما هو أساسي وهام ، وأعنى بذلك روحها العامة ومبادئها ونهجها ومقصدها والنحو الذى به تحقق ذلك المقصد . فمما لاريب فيه أن الفن الإسلامي قد تطلب موادا وموضوعات من أجل ما أتى به من محاولات في ميدان الفنون البصرية ، وأنه تقبل هذه المواد وتلك الموضوعات أنى وجدها ، غير أنه لمما يشكل إهانة ظاهرة أن نشير إلى ذلك - في أى نقاش يُدار حول معنى الفن أو دلالته أو تاريخه أو نظريته . فالفن إنما يكون فنا بما له من أسلوب ومحتوى وطريقة في الترجمة عن الموضوعات ، لا بالمواد التى يوظفها والتى تستمد في معظمها من وقائع جغرافية أو اجتماعية فعلى أية حال إن الفن الإسلامي وحده السبب فيها ذلك الأساس القائم في الوعي العربي والسارى خلال الإسلام ، إن مقولات الوعي العربي هى التى حددت ما للمسلمين قاطبة من آثار فنية .

حـ - التحقق الجمالي في الفنون البصرية :

إن الأدب الغربي - خلافا للفن الأدبي العربي - قد وجد قيمة تحققه في الدراما ، وخاصة في التراجيديا ، والدراما هى أساسا بسط لأحداث مرتبط الواحد منها بالآخر بحيث تؤلف وحدة زمان ومكان وفعل على نحو من شأنه أن يعرض تطور موضوع أو فكرة انطلاقا من العرض إلى الحوار الجدلي أو التحليل إلى نتيجة الختام ، لتحدث في النهاية انتصارا جديدا بأوجه الطبيعة الطابعة البشرية ، إن الصفة الأساسية جماليا في الدراما هى طبيعتها التطورية ، وهذه الصفة لا توجد في كل الدراما بشكل عام فحسب ، بل تقوم فيها على نحو ضرورى . فما وسع مجموعة من الحكايات

(١) كريزول ، العمارة الإسلامية . ص ٦

(٢) جرابر ، مرجع سابق ذكره . ص ٧٩

المنفصلة أو التأريخات من أى نوع أو عدد أن تصبح دراما أو عملا دراميا إلا إذا ترابطت سويا وبشكل عضوى فى خط يتحرك متطورا بالتدريج ، ويتعين على سلسلة الأحداث أن تفض إلى نتيجة واضحة ، أو أن تفضى إلى محصلة استطاع المشاهد المتابع أن يبلغها من بين عديد من بدائل أخرى مما يطرحه خط التطور ، ومبدأ التطور يستبعد التكرار - حقيقيا كان أم مجازيا - ذلك لأن التكرار هو نقيض التطور وسلب له ، فإن عملا دراميا يروح - بعد شيء من التطور - يصب فى ذات النقطة التى بدأ المشاهد من عندها بحيث يمكن القول بأنه إنما يجتاز أو يمر بنفس التطور مرة أخرى - هذا العمل ليس من الدراما فى شيء .

وفى الحقيقة فإن هذا التغاير عينه والاختلاف ذاته القائم بين الشعر العربى - والقرآن خير ممثل له - والدراما الغربية يصدق بالنسبة للفنون البصرية التى على ذمة كلتا الثقافتين فقد اعتمد الفن البصرى فى الغرب - وبشكل كامل تقريبا - على الطبيعة البشرية ، سواء أكان معبرا عنها فى شكل آدمى أم منظر خلوى أو لوحة تمثل نباتا أو ثمارا أو حتى فى تصميم تجريدى أو فى لا تصميم . أما الفن البصرى فى الإسلام فقد كان معنيا لا بالطبيعة البشرية بل بالطبيعة الألهية ، ولما لم يكن من مقصوده أن يعبر عن أوجه جديدة للطبيعة البشرية ، لذا تجد أنه لم يتناول الشكل الآدمى تناولا جماليا ، بمعنى أنه لم يرسم أو يصور أدق ما فى الهيئة الآدمية من تغيرات معبرة عن الطبيعة البشرية ، فإن الطبيعة البشرية ، وهى الفكرة القبلية عن الإنسان ، هى مما يقبل التحليل إلى الآلاف من التفاصيل الموحية بعمق فى الشخصية الإنسانية آخر أو يسمو فيها مغاير - لكن ذلك بأجمعه كان عند الفنان المسلم خارجا عن موضوع الاهتمام تماما ، فلقد كان الإلهى هو حبه الأول والفكرة الدائمة التسلط على وعيه ، وما كان هرتزفلد قد أطلق عليه «تعصبا أعمى» ، فلذلك يرجع إلى أن الفن الإسلامى كان دائما وابدا ما يشارك فى حضرة الألوهية ، وهى علامة على الوجود كله ، وعنوان على النبل والجمال جميعا ، وعملا على تحقيق تلك الغاية سعى المسلمون إلى أن يحيطوا أنفسهم بكل ما من شأنه أن يدعم ويستثير حدسا باعثا على ذلك الاستحضار أو الحضور الإلهى .

فأولا ، لما كانت المنمنمات قد أحدثت نوعا من سلب ما هو طبيعى عن الطبيعة ، لذا اندفع مسلمو العرب الأوائل مع هذه الطريقة إلى أقصى مداها ، فإن المنمنمات تعنى علاوة على ما سبق - غياب التنوع وغياب حركة التطور للأطراف من جذع

إلى غصن وورقة على نحو ما نجد عليه الوضع فى المملكة النباتية ، فقد أصبح الجذع والغصن بكثافة واحدة ، ولحاء نسيجى واحد ، وتكوين وشكل واحد خلال الرسم ، وبغياب التطور انتفى التنوع أيضا ، فقد رسمت سائر الأوراق والأزهار فى اللوحة نفسها بشكل متشابه فالتكرار هو - آخر المطاف - ضربة قاضية للمذهب الطبيعى ، ففكرة الطبيعة بأسرها تؤول إلى زوال بفعل تكرار الساق والورقة والزهرة مرات تلو مرات ، وكذلك بجعلها تترى بلا نهاية الواحدة إثر الأخرى على نحو مستحيل وجوده فى الطبيعة .

بيد أن التكرار يحدث ذلك الأثر بتأكيد ووضوح إلى حد أنه قد يسمح بعدوه - وأقصد به التطور - مدعما القطاع من العمل الفنى الذى ناله التطور مكررا إياه فى العمل الفنى ككل ، وهكذا إنمحت الطبيعة من الوعى ، وقامت اللا طبيعة ، فإذا ما كانت الساق والورقة والزهرة لا تزال : تترك فى وعى الرائى أثرا للطبيعة ، فإن الخط المتصل أو المستقيم أو المتقطع أو الدائرى أو القافز أو المنحنى ، فى التصاميم الرمحية الحرة أو فى الأشكال الهندسية ، سوف تقوم إذن - وبلا أدنى شك - بالعمل خير قيام وربما يمزج بين مادة الساق - الورقة - الزهرة لتخبر الناظر بمزيد من الإفصاح بأن «يُهندس» الجانب المقصود لأن «يطبعه» .

وأخيرا ، فإنه إذا جاء التكرار خاضعا للتوزيع التماثلى بحيث يمتد وينتشر فى كل الاتجاهات على نحو فيه تساوى فى الأبعاد والمسافات ، ساعتها يصبح العمل الفنى فى صميمه مجالا بصريا يترامى إلى ما لانهاية ، ويُجنَّبُ - من هذا المجال اللامتناهى - جزء واحد فقط عرضا ، وعلى نحو تعسفى ، بأمر الفنان ويوضع فى إطار بحكم الحدود الطبيعية للصفحة الورقية أو للحائط أو للوح المسطح أو لقطعة قماش الرسم ، وعندما تستخدم الأشكال الحيوانية أو الآدمية ، كما فى المصغرات الفارسية ، فإن أسلوب النمنمة يعمل على تحقيق اللا - طبيعى أو إضفاء السمة الأسطورية على الحيوان ، كما يعمل على عدم منح الوجوه والأجسام الآدمية تفريدا وسمتا مميزا وهيئة شخصية ، فما دعاة آرنولد بأنه «جهل أو تجاهل» هو فى الحقيقة خصيصة وامتياز فى الفنان ، إذ إن وفاءه بمقصوده - وليس بمقصود آرنولد - هو أن يحكى حكايته مع العلو ، مستخدما فى ذلك شخوص البشر بوصفها مادة فنية ولكن دون أقل قدر من الإيحاء أو التلميح للطبيعة ، من خلال أسلوب النمنمة يمكن لشخص آدمى - شأنه فى ذلك شأن زهرة - أن يصور أو يمثل ما ليس بطبيعة . فما ذلك بالدقة إلا طمس لمعالم

الشخصية والسمت المميز ، وهذا هو السبب في أن أكثر المصغرات الفارسية عظمة دائما ما تشتمل على كثرة من الشخوص الآدمية التي لا يمكن تمييز أحدها عن الآخر[1] ، والمنمنمة تتألف - كالقصيدة العربية - من أجزاء عدة ، منفصل الواحد منها عن الآخر ، وكل جزء منها يؤلف محورا مستقلا لحسابه الخاص ، وكما أن جمهور المستمعين يبلغ مبلغه من النشوة والبهجة بإحكام قبضة الوعي على الدور الأدبية المنظومة في القوام الموزون للقريض ، فكذلك يتأمل المشاهد أعمال الأرابيسك الصغرى الموجودة على صفحة بساط أو لوح باب أو أديم حائط أو سرج جواد أو على عمامة رجل أو ثوبه ... إلخ في إطار بؤره أو مركز مفترض قائم في لوحة المنمنمة ، واضعا في اعتباره أن ثمة مراكز أخرى تعدادها ، لا يتناهى يمكنه أن ينتقل إليها .

إن في سائر ما للفن الإسلامي من تصوير وزخرفة ثمة حركة ، حقا إنها حركة تنقلك جبرا من إحدى وحدات التصميم إلى أخرى ، ومن ثم من أحد التصميمات إلى الآخر ، بل - حقا - من أحد المجالات البصرية برمتها إلى المجال الآخر وهو أمر لا مجال للجدل فيه على نحو ما في أنبوابات العظيمة والواجهات أو الأسوار ، ولكن عندما تكون مثل هذه الحركة تامة باته لا يعود للعمل الفني الإسلامي وجوده فمن الجوهري أن تستمر رؤية المشاهد وأن تتابع ، وأن تترا ءى محصلة التتابع والإستمرار في الخيال ، وأن يلزم العقل نفسه بالحركة طلبا للإمساك باللانهائية ، فالكتلة والحجم والمكان والإحاطة والتجاذب والتماسك والتوتر - وكلها حقائق للطبيعة ، تلغى إذا ما تم إحراز حدس عما ليس بطبيعة ، فإن ما سوف يطوق عاشق الجمال المسلم ويحيط به هو نمط واحد من التصميم ، نمط قادر على توليد قوة دفع منطلقة في آفاق الفضاء اللانهائي الممتد في كل الاتجاهات ، ومن شأن هذا أن يضع المسلم في المزاج التأملي المطلوب لحدس الحضور الإلهي .

وإن ما يؤلف زخرفة أرابيسك من هذا النوع ليس فقط ما يوضع على مجلدة الكتاب من تصميم وما على صفحة يُطالعها من وشي وزخرفة وما يزين سجادة عند موطئ القدم ، أو ما يوضع على السقف والواجهة من زخارف ، وما ينتشر من زينة على

---

(١) توجد بالفعل بعض اللوحات الوجهية ، خاصة في الأماكن التي ساد فيها لفترة التأثير القادم من أواسط آسيا ، كما هو الحال في شمال غرب فارس والهند المُغالية ، إلا إنها من قبيل الإنحرافات ذات الأثر الضئيل على قدر الفن الإسلامي وانتشاره ، على مدى الأربعة عشر قرنا ، ومن جزر الفلبين إلى المحيط الأطلنطي .

جدران مسكن المسلم من داخل ومن خارج بل أيضاً ما على الأرضية من زخارف حيث تشكل الحديقة والفناء والردهة وكل حجرة مركزا مستقلا بزخرفته العربية الخاصة وبما يتولد عنها من قوة دفع خاصة بها .

ولكن ، ما هى زخرفة الأرابيسك ؟ فلقد استخدمنا هذا المصطلح السالف الذكر مفترضين معرفة القارئ له ، وهذا حق ؟ ذلك لأن زخرفة الأرابيسك يمكن للتو تمييزها عن أى شكل فنى آخر ، وهو عام الوجود فى سائر البلاد الإسلامية ، ويشكل السمة الرئيسة أو العنصر الرئيسى المميز فى سائر الفن الإسلامى ، وقد سمى بحق «أرابيسك» لأنه عربى فى جماليته مثل ما أن الشعر العربى والقرآن العربى عرب «فى جمالياتهما ، فوجوده كفيل بأن يحول أى وسط أو بيئة إلى شىء إسلامى ، وهذا هو ما يخلع ضربا من الوحدة على فنون شعوب جمة الإختلاف ، وهو ممكن إدراكه والتعرف عليه بيسر وسهولة ، لا تخطئه العين حقا ، وهو - فى جوهره - تصميم يتألف من العديد من الوحدات أو الأشكال التى تترابط وتتداخل معا على نحو من شأنه أن يحمل المشاهد على أن يتحرك منتقلا فى كل الاتجاهات من شكل أو وحدة إلى شكل آخر أو وحدة أخرى ، حتى يفرغ البصر من اجتياز صفحة العمل الفنى من طرف طبيعى إلى آخر ، وفى الحقيقة يكون الشكل أو الوحدة تامة ومستقلة بذاتها ، فهى تستطيع أن تقف بذاتها شأنها فى ذلك شأن أى بيت شعر من الشعر العربى التقليدى ، إلا أنها موصولة بالشكل أو بالوحدة التالية لها ، والبصر بعد أن يكون قد تابع التخطيط العام وأدرك تصميم أحد الأشكال ، يجد نفسه مضطرا إلى مواصلة التحرك سعيا وراء ما فى التالى من الأشكال من تصاميم ، ومن هذا يتألف «إيقاع» العمل ، وكلما كانت الأشكال مقطوعة الصلة بعضها عن بعض كانت الحركة فاترة يعوزها النشاط فقد يكون العمل غير متداخل كما فى حالة رسم بسيط لخطوط مستقيمة ، وعلى كل ، فإنه كلما كان ترابط الأشكال أوثق وأحكم فإن ذلك يفرض الحركة والوضوح والإيقاع ، وكلما كانت المقاومة للحركة قائمة بطريق المداورة وتقطع الخطوط كانت القوة المطلوبة لإحداث تلك الحركة أكبر ، وهذه القوة أو الطاقة هى قوة الدفع الخاصة بفن الأرابيسك فكلما كانت قوة الدفع أعلى فإن ذلك سوف ييسر أكبر على العقل إنتاج «فكرة العلة» كى يتولى الخيال إتمامها ، كما سوف يكون الخيال أسرع فى تحليقه بعيدا فيما وراء النطاق المادى للعمل الفنى ، وذلك فى محاولته إنتاج أو صنع ما طلبه العقل ، ومن الضرورى

لهذه العمليـة أن توضع موضع التكرار ، لذلك فإن فى أى عمل فنى ثمة العديد من أعمال الآرابيسك المختلفة ، كل منها يقوم بتغطية جانب واحد من البنية ، والهدف من ذلك واضح : إنه حفز الخيال على تحليقه المحتوم ، ولربما يحدث ذلك مع التكوين الآرابيسكى الثانى أو الثالث أو مع (ن) من هذه التكوينات ، هذا إن لم يحدث منذ الأول منها .

وأعمال الآرابيسك إما زهرية أو هندسية ، وهو أمر يتوقف على ما إذا كانت الأعمال تستخدم نمط ساق - ورقة - زهرة (التوريق) ، أو كانت تستخدم شكلا هندسيا (رسم) كأداة أو وسيط فنى ، ويمكن للشكل الهندسى أن يكون خطيا (خط) إن هو استخدام خطوطا مستقيمة ومتقطعة ، أو أن يكون منحنيا (رمى) أن هو استخدام خطوطا مستقيمة ومتقطعة ، أو أن يكون منحنيا (رمى) أن هو استخدم خطوطا منحنية متعددة المحاور كما قد يمزج أيضا بين سائر هذه الأنماط معا ويسمى فى هذه الحالة «رخوى» وتكون لوحات الآرابيسك مسطحة إن كانت ذات بعدين كما فى معظم اللوحات الزخرفية التى على الجدران والأبواب والأسقف والأثاث والثياب والسجاد وأغلفة الكتب والصفحات ، كما يمكن أن تكون فراغية أو ذات أبعاد ثلاثة ، وهى تشيد مع الأعمدة وأقواس المبانى ودعائم القباب ، وهذا النوع هو مجال الاختصاص المميز للعمارة فى المغرب والأندلس ، وقد بلغ أعلى تمثيل له فى الجامع الكبير بقرطبة وقصر الحمراء فى غرناطة ، ففى قصر الحمراء توجد قبة قد عملت بكاملها من أقواس متداخلة لا يحصيها العد تستند إلى أعمدة لا يدركها البصر ، فلا يستطيع لها إداركا وتتبعا لاصطفافها إلا الخيال الحاد أو الاتقاد ، فها هنا نجد أن قوة الدفع هى من القوة والعظمة بحيث أنه يمكنها أن تحث أى امرئ تحدوه الرغبة وتبعثه على أن يتحرك مع إيقاع العمل صوب حدس مباشر باللاتناهى ، فالواجهة الكبرى لمسجد ضخم أو اللوحات البابية فى سور هائل أو اللوح المزخرف فى بوابة أو ما يصادف النظر ويقع عليه منه حلية معدنية أو مقبض معدنى مزخرف لباب أو التصغير الزخرفى على صفحة كتاب أو التصميم الزخرفى على وجه سجادة أو على الثياب الخاصة بالمرء أو على منطقة يتخرم بها أو على إبزيم حزام - كل ذلك كان عند المسلم معبرا عن «لا إله إلا الله» وذلك يجعله يدرك اللاتناهى وما لا يمكن التعبير عنه الخاصين بمملكة اللا - طبيعة أو بمملكة اللا - خليقة المتعالية .

د - فن الخط العربى : الفن الأساسى للوعى بالتعالى :

وهكذا فقد ملكت الألوهية المتعالية على الوعى المسلم أمره وهى تلك الألوهية التى تملكته الرغبة فى أن يراها وقد عبر عنها فى كل مكان ، كما كان هذا الوعى شديد التوق إلى أن يجد من السبل والوسائل ما يعلن به عن الحضور الإلهى الذى شقت إليه عبقريته السبيل بأعظم ما عرفته الإنسانية من حماس الصناعة الزخرفية ، إذ لم يكن لما للتكوينات الزخرفية اللامحدودة التنوع فى الآرابيسك أن ترضى أو تكفى - فى مجال الفنون البصرية - عبقرية الوعى المسلم ، فراح يستخدم كل ما يمكن إدراكه من مواد فنية عاملا على تحويرها لتصبح مرآة تعكس جوهره الخاص ، لقد وقف فى هدوء يهيىء لنصر أكثر حسما .

لقد أحاط تاريخ ما قبل الإسلام علما - فى النثر الأدبى والشعر - بجماليات الكلمة ، ومع أنه لم تتطور جماليات الكلمة فى أى مكان قدر تطورها على أيدى العرب فيما قبل الإسلام إلا أن سكان الرافدين والعبرانيين واليونان والرومان والهندوس قد دفعوا بجماليات الكلمة إلى مجالات جديدة بدرجة ليست بالقليلة ، ومع ذلك فليس من مَثل فى أى مكان - بما فى ذلك الجزيرة العربية - يشهد بوجود أى جماليات للكلمة المَرئية ، ففى أرجاء العالم كانت الكتابة فجة غير متقنة وغير ممتعة جماليا ولا تزال فى معظمها كذلك ، ففى الهند وبيزنطة والغرب المسيحى كانت الكتابة مستخدمة فى أضيق وظائفها ، أى من حيث هى رمز منطقى دال على التفكير ، فلقد كانت النقوش البصرية (التصويرية لفنون المسيحية والهندوسية مذيلة بكتابة ، أى بالجهاز الرمزى المنطقى للحروف للتعبير عن المفهوم أو التصوير العقلى المقصود أو المنشود ، ولا يحتاج الفكر المنطقى إلى مد يد العون للفن البصرى اللهم إلا فى حالة ما إذا كان ذلك الفن غير قادر بذاته على التعبير بصريا عن فكرة قبلية منشودة ، فلم يكن أبولو وأفروديت فى حاجة إلى مثل هذا العون ، فهما قد أفصحا بصريا - وبشكل بصرى محض - للمشاهد لهما عن «الألوهية» ، ذلك لأنه كان من الممكن حدس الألوهية أو الفكرة القبلية القائمة فى صميم ما للشكل البشرى والهيئة البشرية من جمال معطى للحس ، ولم يكن الأمر كذلك فى الفن البيزنطى والهندوكى حيث خلت الأشكال من مثل هذا الجمال الموحى ، حتى وإن كانت منمنمة ، وكان ذلك هو السبب الذى ألجأ إلى الكتابة ، فوظيفة الكتابة فى فنون الغرب والهند هى - على وجه الدقة - وظيفة عقلية ، فرمزيتها منطقية تماما ومخصصة للذهن وحده فهى ليست

خلافا لدنيا العدد سواء كتب بأرقام عربية أم رومانية ، وبالتأكيد كانت هذه هى الحال بالنسبة لكل نص كتابى استخدمته اللغة العربية فيما قبل الإسلام ، وبمجيء الإسلام وما أحدثه من حث وحفز فى مجال الفنون البصرية صوب العلو أو التعالى أصبح ثمة فى عالم الكتابة أفق جديد مهيئ للاكتشاف ، فنهضت العبقرية الإسلامية لملاقاة التحدى .

فقد كتبت كلمة «الله» العربية بخط نسخ متصل موروث عن الخط النبطى أو بخط كوفى زاوى موروث عن الخط الآرامى عبر الكتابة السوريانية ، وكان المغزى فى كل ذلك منطقيا وعقليا كما فى أى لغة أخرى ، بل وعلى نحو أشد حيث أن شعوب الشرق الأدنى لم تعرف بالكاد أى شيء يستحق لقب «فن الخط» ، وقد أظهر الرومان شيئا من المهارات الخطية إلا أن مغزى الحروف ودلالتها قد ظلت كما كانت عليه فى السابق منطقية وعقلية ، وفى أيرلندا أنتج الرهبان المسليتون عددا قليلا من المخطوطات المزخرفة والموشاة بالذهب والفضة مثل كتاب كلز(*) . غير أن فنهم فى الخط لم يجاوز المستوى الرومانى وقد تخللت الزخرفة الحروف وأحاطت بها وجملتها ، وعلى الرغم من أن الحروف قد أصبحت الآن أكثر جمالا إلا أن الدلالة العامة بقيت عقلية ، فكانت الزخرفة أمرا لا ضرورة فيه إذ أنها لم تغير من شخصية الحروف فظل كل حرف قائما برأسه ابدا ، فكان على البصر أن يقفز من حروف إلى آخر وكان على الذهن أن يتوسط ، وكان على العقل والذاكرة أن يتعاونا على ترجمة الأحرف المنقوشة إلى كلمة أو تصور عقلى ، فلم يكن هناك حدس جمالى للحرف المكتوب أو للكملة أو سلسلة الكلمات أو العبارة .

وقد أفلح الفنان الإسلامى - بالتدريج ، ولكن على مدى جيلين - فى أن يحول الكلمة العربية إلى عمل من أعمال الفن البصرى منطو على دلالة جمالية مهيأة للحدس الحسى مختلفة تماما عن المعنى العقلى المهيأ للملكة العقلية وللذهن ، وكان هذا الفن الجديد - شأن باقى الفنون - خاضعا وتابعا للمقصد العام الخاص بالوعى الإسلامى ، وقد عمل على تطوير كفاءاته ومواصفاته البصرية بحيث يشكل زخرفة

(*) كتاب كيلز Kels هو مخطوط مزخرف وموشى للأناجيل الأربعة (هى ومدونات محلية) ، وهو يُنسب عادة إلى عمل يدكولومبا ، وإن كان من المحتمل تأريخه بالقرن الثامن . وهو من أجمل النماذج الباقية عن الفن الزخرفى الأيرلندى» . أنظر : The Concise Oxford Dictionary of English literature. P. 279 الطبعة الرابعة - لندن ١٩٥٤ «المترجمة» .

عربية ، ففى الكتابة النبطية والسوريانية كما فى الكتابة اليونانية واللاتينية كانت الحروف منفصلا الواحد منها عن الآخر ، فقام الفنان العربى بالوصل بينها بحيث تسنى للعين - بدلا من رؤية الحرف على حدة - أن ترى الكلمة كلها فى لمحة واحدة وبحدس حسي واحد ، بل وأن ترى فعلا العبارة أو السطر كله ، والأمر الثانى ، أن الفنان العربى قام بتشكيل الحروف بحيث أصبح فى إمكانه الآن أن يمدها ويطيلها ويقصرها ويميل بها ويبسطها ويستقيم بها ويحنيها ويقسمها ويكثفها ويدققها ويكبرها جزئيا أو كليا كيفما شاء ، فأصبحت حروف الأبجدية مادة فنية طبيعية ، على استعداد لأن تجسد وتحقق أى خطة أو فكرة جمالية قد تتعلق بها نفس الخطاط ، الأمر الثالث ، أن الفنان قد حشد فى خدمة فن الآرابيسك كل ما قد تم العلم به ، خاصة الزخرفة الزهرية والهندسية ، لا لزخرفة الكتابة وحسب ، بل لجعل الكتابة ذاتها زخرفة عربية على الأصالة ، ومن ثم أصبحت الكتابة العربية خطا يتماوج برشاقة له القدرة على أن ينطلق هنا وهناك متبديا فى تصميمات من الزخرفة الزهرية المستقلة والتامة فى ذاتها ، سواء نظمت بشكل تماثلى أم انتشرت كأشد ما يكون الانتشار وقد مكنت مرونة الحروف الأبجدية على التشكيل المحققة حديثا الفنان الخطاط على أن يشكلها إما وفقا لأى من الطريقتين أو وفقا لها متابعا فى ذلك ما سعى إلى إظهاره أو إبدائه من خطة جمالية شاملة .

وأخيرا ، فإن الفنان العربى قد «كشف» عن أن حروف الأبجدية لاتستوعب زخارف الآرابيسك فحسب ، بل إنها لتندمج معها مؤلفة عملا زخرفيا عربيا أوسع وقد يسَّر ذلك أن تخرج عن الكتابة أعمال أرابيسك أخرى ، أو أن تخرج عن أعمال الآرابيسك كتابة . وقد تم الاحتفاظ بالهيئة الأساسية للحروف وهى ما أعطت للحروف وضوحا يعين على قراءتها ، وهذه الهيئة قامت فى الكتابة مقام القوالب الوزنية فى الشعر ومقام التكوينات الهندسية والزهرية فى أعمال الأرابيسك المسطح ، إن رسم الأشكال المقروءة قد وهبها مالها من قوة دفع ، فقد تحولت الكتابة العربية - من حيث هى أرابيسك - إلى مادة فنية محسوسة ووسيط جمالى منتج لحدس أُستاطيقى متولد بذاته ، بعد أن كانت الأداة الأساسية للفهم العقلى ، أى حرف هجاء ورمزا منطقيا ، ولقد كان ذلك نصرا للفن الإنسانى فى حد ذاته أن يتم التغلب على آخر معقل للتفكير العقلى ، وأن يتحقق ضمه وإدخاله فى علاقة تكاملية مع مملكة الجماليات الحسية ، لقد كان ذلك أعلى نصر فنى للإسلام وأبعده شأوا .

والإسلام يرى - على المستوى التصورى - فى لفظ الجلالة أنه أدنى اقتراب منه تعالى ، وأنه التعبير الأكثر مباشرة عن إرادته تعالى . فبما أنه تعالى موجود متعالى فهو مستحيل على العلم أو الإدراك أبدا ، وإرادته تعالى قد تم إبلاغها وحيا عن طريق كلمته ، وعلى ذلك فإن لفظ القرآن هو الله فى مدرك ومن الواجب أن يكون متفقا وأقصى حد من الجلال والجمال ، ومن ثم فإن كتابته سمو جمالى فى الإسلام بامتياز ومن هنا فإن الهم الأكبر لفن الخط العربى هو أن يكون من التطور بحيث يحدث عن الموضع الإلهى حدسا حسيا بأن يحقق فى الوعى مباشرة الإلهى الذى لا يمكن التعبير عنه أو تصويره ، وبما أن الكتابة العربية قد أصبحت زخرفة عربية ، فقد أصبح لها - شرعاً - أن تدخل فى أى عمل فنى وأن تحتل لها مقاما فيه ، بصرف النظر عن مضمونها التصورى أو ، إنها بوسعها أن تغزو أى عمل فنى وتعلى من قدره بإكمال كم الطاقة الجمالية أو القيمة الجمالية فيه ، سواء أكانت الكتابة متكاملة معه أم بخلاف ذلك ، وبالنظر إلى الشعور بالتبجيل والإجلال الذى ينتظم وجدان سائر المسلمين نحو كتابهم المقدس ، انتشر فن الكتابة سريعا ،وحرك أعظم قدر من الموهبة والاقتدار وإنسلك فى قلب كل دقيقة من دقائق حياة المسلم ، فلقد أصبحت الكتابة العربية فن الإسلام العام أو الجماهيرى ، على الحجر أو الجص أو الخشب ، وعلى الورق أو الجلد أو القماش ، وفى البيت والمكتب والحانوت والجامع وعلى كل جدار وسقف فكان تأثيره عاما ووجوده واسع الانتشار إلى حد أنه مامن مدينة أو بلدة أخفقت عبر القرون فى أن تنجب لهذا الفن أساتذة أساطين بالعشرات ، بل أن أعداء الإسلام لم يكونوا بمنأى عن أن يطالهم تأثيره . ففى أسبانيا المسيحية وفى فرنسا وإيطاليا كانت الكتابة العربية تصطنع من وحى الخيال بلا إتقان عن جهل ونقص فى الكفاءة ، ومع ذلك فهى لاتزال تصطنع بشكل يظهر عظيم خصائصها من الناحية الجمالية .

فللحدس الحسى الجمالى الذى تترجم الكتابة العربية عنه القدرة على إحداث «قوة الدفع» نفسها للخيال عند انطلاقة صوب المثال العقلى من حيث هو عمل من أعمال الأرابيسك ، بل ربما أكثر من ذلك فهى مؤهلة أمام المساجد - فى الوقت نفسه - لقراءة ما لها من محتوى عقلى ، ومن هنا كان للكتابة العربية - من خلال إعمال العقل - أن تحدث مزيدا من التحديد النوعى لمقصد الخيال ، وزيادة أكثر فى ما لحركته من قوة دفع تجاه ذلك المقصد ، فلا غرابة إذن فى أن أصبحت الكتابة العربية -

خصوصا فى مجال الاستنساخ الخطى للقرآن - الفن الأكثر شعبية فى العالم الإسلامى عبر القرون فلقد تعلقت نفس الملوك والعامة طيلة حياتهم بأمل واحد : أن تواتيهم القدرة على استنساخ القرآن جملة - ثم يلاقوا ربهم[(١)] .

ووفقا لما قرره الزمخشرى (فى أساس البلاغة ، راجع فصل «القلم») فإن الوزير محمد أبو على بن مقله[(*)] ، كان هو الذى شبه الكتابة بالشعر وعزى إلى «البناء التأليف» فى الفنين نفس الوظيفة الجمالية ، وقد حدد الخصال الأساسية لفن الكتابة بإنها خمس خصال : «التوفية ، أو إعطاء الكلمة نصيبها الكامل من الحروف الداخلة فى تركيبها بحيث تكون العلاقة ما بين الكل والجزء متوازنة ومنسجمة ، الاتمام ، أو إعطاء كل حرف ما يناسبه من المساحة المكانية والقوة أو التأكيد ، الإكمال أو عطاء كل حرف كل ما يتفق وهيئته المرئية معبرا عنه الشكل الموضعى - من استقامة مستقرة ثابتة ، وتسطيح ممتد ، وإنحناء بات ، وإسلام ذاتى وتقوس محكم ، الإشباع ، أو إعطاء كل حرف كل ما هو مطلوب له بحكم ماله من شخصية داخلية سمعية معبرا عنه فى الترقيق أو التوكيد ، الإرسال ، أو انسياب الخط فى حركة حرة غير معاقة لا بتردد أو بأى كابح داخلى ، فهذا من شأنه أن يولد قوة دفع ذات سرعة عالية»[(٢)] ،

---

(١) يحكى البرفيسور كاسيم لاكهى Cassim Lakhi - رئيس قسم تاريخ الفن بجامعة ديربان - وست فيل بجنوب أفريقيا - بولع قصة عن زلزال رهيب سوى ذات يوم مدينة شيراز فى العصر الوسيط بالأرض ، وبعد عدة أيام تلت من البحث والتنقيب فى الأنقاض عثر العمال اسفلها على رجل عجوز ومعه قلم ومحبرة وقنديل زيت يضطرب نوره فى الظلام ، وهو لا يزال عاكفا على ما يكتب ، فصاحوا به مستغربين : «الم تسمع ؟ ألم تشعر بانتفاضات الأرض ؟ إن شيراز ترقد على خرائب» . فقال العجوز : «إن ما يهم هو أننى قد أتممته ! أجل ، لقد أتممته أخيرا ، إنه حرف الواو ، فأنا لم أكن لأكتب سوى حروف واو بقدر ما أستطيع أن أتذكر !» .

(*) «وهو : محمد بن على بن الحسين بن مقله (أبو على) {٩٦٦م - ٩٤٠م} أديب ، شاعر ، حسن الخط ، من الوزراء ، ولد فى بغداد ، وولى جباية الخراج فى بعض أعمال فارس ، ثم استوزره المقتدر العباسى ، ثم غضب عليه فصادره ونفاه إلى فارس ، واستوزره القاهر بالله ، فجيء به من بلاد فارس ، ثم اتهمه القاهر بالمؤامره على قتله فنقم عليه وسجنه مدة ، وأخلى سبيله ، ثم علم أنه كتب إلى أحد الخارجين عليه يطمعه بدخول بغداد ، فقبض عليه وقطع يده اليمنى ، ثم قطع لسانه وسجنه ، وتوفى فى سجنه» (المترجمة» - راجع : عمر رضا كحالة . معجم المؤلفين ، ج ١ ص ٣٢٠ - دار إحياء التراث العربى ، بيروت .

(٢) ناجى زين الدين ، مصور الخط العربى «منشورات الأكاديمية العربية العراقية : بغداد ، المطبعة الحكومية ، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م ، ٣٥٥

ولقد كان أبو حيان التوحيدى هو القائل فى كتابه : «إن الكتابة بعامة هى تصميم أو تخطيط روحانى بوسائل مادية»[1] . وقد روى المسلمون - عبر العصور - أقوال حكماء مجهولين من ذلك مثلا : «إن عقول الرجال تتوارى تحت أسنة أقلامهم» و«إن الكتابة رىٌّ للفكر» و«إن الكتابة الجميلة تلطف وتخفف من وطأة الفكر الكليل ، ولكنها تمد الفكرة السليمة بقوة الحياة»[2] .

وقد أدرك العديد من بحاث العصور الوسطى ممن حققوا شهرة عالية فى مجال الإنسانيات - كأبن عبد ربه ، ومحمد أمين ، وأبن الأثير ، وابن النديم ، القلقشندى وغيرهم - ما قد أنجزه إخوانهم المسلمون فى مجال فن الكتابة - فسجلوا إعجابهم مما قد حققه فن الكتابة العربية من تطور أكثر من أى فن آخر ، وأنه قد بلغ من الجمال والقدرة على التعبير والفخامة أوجا لانظير له على الإطلاق ، وأنه قد أحيط بالقيمة التى لا مزيد عليها - القيمة الدينية - من حيث أن الكتابة أداة توصيل للحكمة الإلهية وإعراب عنها ، حتى أنهم دللوا بإطمئنان واقتناع تام عن سلامة تقديرهم بأن القرآن قد أشاد بالكتابة فى سورة تبدأ بقسم القلم وما يسطرون»[3] .

وعلى حين أن الفن عموما يباشر على نفوس أولئك الذين يتذوقونه تأثيرا نبيلا وإنسانيا ، فإن الفن الإغريقى وفن عصر النهضة قد أعليا من قيمة تقدير الإنسان لذاته وحثا الخيال والإرادة فيه على ذُرى أعلى من تحقيق الذات ، وقد فعلا هذا بتلقينه معنى الإنسانية أكثر نبلا وأكثر عمقا ، معنى إنسانيا هو من العظمة بحيث امتزج فى وعيه بالإله والمعيار المطلق والأمل ، وفى الإسلام ، حاول الفن نفس العمل من ترقية وصبغة للإنسانية وتحقيق للذات ، ونجح فيما حاول ، غير أنه حقق ذلك عن طريق وضع الإنسان باستمرار فى الحضور الإلهى ، ولما كان الموجود الإلهى كائنا لا كالبشر وأنه متعالى ، فإن النزعة المثالية التى تولدت عن الفن الإسلامى لم تكن البته بروموثية

---

(١) مخطوط غير منشور بمكتبة فيينا ، وتوجد منه نسخة فى مكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ٢٤٠٩٠ أخذ عنها زين الدين فى كتابة المذكور آنفا ، ص ٣٩٦

(٢) زين الدين ، مرجع سبق ذكره ، ص ٣٤٢

(٣) سورة القلم آية (١)، وانظر أيضا سورة العلق الآيات من ١ إلى ٥ ، ومن أجل توسع مفصل فى فضائل فن الخط ، راجع الدراسة البحثية التى قام بها قاضى أحمد «الخطاطون والمصورون» ترجمة ف ، ت مينورسكى ، صالة فرير للفن ، المجلد الثالث ، العدد الثانى ، واشنطون دى سى ، ١٩٥٩ ص ص ٤٨ - ٥٣

الطابع أو تنطوى على تبجح أو تحد ، فهى مثالية بشرية على نحو ما كانت عليه ، وقد فرضت بنفسها النظام عبر الوعى الخاص بعدم علوها أو تعاليها ، فهل هذا تقييد أو تحديد ؟ بالتأكيد ! إلا أنه تقيد أو تحدد بقيم متعالية تنشأ - بحكم التعريف - عن اللاتناهى ، إنه تقيد بقيم «ترى» و«تستقيم» على نحو أفضل بالوقوف أمامها وجها لوجه أكثر من التلاحم معها أو الاندماج فيها ، إذ بما أن مملكتى القيمة كلتاهما قبلى ، فلا جدال فى أن ليس من الممكن قيام أى تلاحم» بينهما عن طريق الإنسان ، فيكون بروميثوس إنسانا متمتعا للأبد بالرضا عن النفس ! إن عظمة الفن الإسلامى هو صنو لعظمة الدين الإسلامى ذاته ، بمعنى السعى الجاهد دوما وراء الحقيقة الفائقة العالية ، مع الاحتفاظ أبدا بمسافة بعيدا عنها .

(٥)

فلسفة التحليل العلاجى عند مدرسة كيمبردج

محمد مهران(*)

١ - مقدمة : اللغة والفلسفة

لعل أهم ما تتميز به الثقافة الغربية فى القرن العشرين هو ذلك الاهتمام المتزايد باللغة ومعناها . حقيقة أن هذا الاهتمام باللغة ليس بالأمر الجديد فى عالم الفكر ، إلاّ أن حدة قلق الإنسان المعاصر وحيرته بشأن اللغة هو الأمر الجديد حقا . وأصبح من المألوف الآن أن نتحدث – من الناحية الفلسفية – عن القرن العشرين بوصفه « عصر التحليل » – التحليل اللغوى والمنطقى(١) .

فاللغة فى الفلسفة التحليلية لابد من فهمها على أنها ليست مجرد وسيلة ، بل على أنها هدف من أهداف البحث الفلسفى(٢) ، وتعد هذه النظرة عنصراً جديداً فى الفلسفة . ويبدو أن الاهتمام الكبير باللغة من جانب الفلاسفة التحليليين هو ما انتهى ببعض الباحثين إلى تعريف الفلسفة التحليلية برمتها بأنها مجرد دراسة اللغة(٣) . وإلى مثل هذا الرأى ذهب « جلبرت رايل » G. Ryle (١٩٠٠ - ؟) الذى وصف قصة فلسفة القرن العشرين فى العالم الناطق بالإنجليزية بأنها تدور حول اللغة ومعانيها ؛ فالمعانى هى ما كانت تحليلات « مور » G. Moore (١٨٧٣ - ١٩٥٨) تقوم بتحليله ، وما كانت ذرات « رسل » B. Russel (١٨٧٢ - ١٩٧٠) المنطقية ذرات له ، وهى – فى معنى من معانيها – ما كانت رموز « رسل » الناقصة تفتقر إليه ، كما كانت المعانى تلعب دوراً رئيساً فى فلسفة الحساب عند كل من فريجه G. Frege (١٨٤٨ - ١٩٢٥) و « رسل » ، كما كانت محك القضايا عند أعضاء حلقة فينا . وكانت لها أهميتها الكبيرة فى « رسالة » فتجنشتاين

(*) أستاذ الفلسفة المعاصرة ووكيل كلية الأداب جامعة القاهرة .

1- High. D. M., Language. Persons and Belocf. Oxford University Press, New York, 1967. P.3.

2 - Skolimowski. H., Polish Analytical Philosophy, Routledge & Kegan Paul, Landon, 1967, P.3.

3 - Hampshire, S., « Changing Methods in Philodophy » Philodophy, Vol. 26 (1951), P. 144.

L. Wittgenstein (١٨٨٩ - ١٩٥١) كما كانت الغرض الرئيسى لكل من الفلسفة والمنطق بوجه عام[١] .

إلاّ أن الاهتمام باللغة ومعانيها لم يكن قاصراً على الاتجاه التحليلى الذى ساد الساحة الفلسفية الإنجليزية منذ بدايات هذا القرن ، بل كان الاهتمام بمشكلة اللغة قاسماً مشتركاً بين العديد من الفلسفات المختلفة . فقد ركز « مارتن هيدجر M. Heideggar (١٨٨٩ - ١٩٧٦) - الفيلسوف الميتافيزيقى الوجودى - فى كتاباته المتأخرة على اللغة . كما اتجه أكبر متحدث باسم الفينومينولوجية الفرنسية موريس ميرلوبونتى M. Merleau - Ponty (١٩٠٨ - ١٩٦١) فى آخر حياته إلى حدّ القول بأن اللغة هى المشكلة الرئيسية فى الفلسفة . وإلى مثل هذا ذهب بعض الأنصار المتأخرين للفينومينولوجية الفرنسية من أمثال « بول ريكور » P. Ricoeur ، و «جورج جسدورف» G. Gusdorf . ولعل هذا هو ما أدى ببعض الباحثين إلى القول بأن الفلسفة واللاهوت والأدب والعلوم الاجتماعية والتاريخ جميعها أصبحت بطريقة أو بأخرى تعانى من الارتباك والإشكالات الناجمة عن مرض اللغة وفشلها ، وإن دل هذا على شئ إنما يدل فى نهاية الأمر على ارتباكنا وفشلنا فى فهم أنفسنا وفهم الواقع الإنسانى[٢] .

فليس غريبا ، إذن ، والأمر على هذا النحو أن نجد مثل هذا الاهتمام باللغة وبمكانتها فى قلب الفلسفة المعاصرة . وربما يرجع هذا الاهتمام المتزايد باللغة إلى أن مالدينا من طرق متنوعة فى قرننا هذا قد جعلنا على وعى كامل باللغة ، وبمعرفة طبيعتها ، ومايمكن أن نفعله بها ، وبمقدرتها على حمل المعانى ، وباختصار، فإن وجود مثل هذه الطريق قد جعلنا- بمعنى ما - نكتشف اللغة . إلاّ أن هذا الأمر ما كان يمكن أن يحدث بعيدا عن مصاحباته المأساوية ، فلم يكن اكتشاف اللغة بالأمر الهين

---

1 - Ryle, G. The Reuolution in philosophy, edited by Ryle. Macmillan & Co., London, 1957, In rodiction, P. 8.

2 - ligh, op. cit., p. p. 6-7.

الذى قد يمر دون تغيير هام فى مفهومنا عن اللغة وتصورنا لها ، وبكل ما تعبر عنه وتستخدم له . وقد صورت لنا الروائية « اريس موردخ » I. Mordoch فى كتابها عن « سارتر » هذا الأمر فقالت : « إننا لم نعد نسلم تسليما أعمى باللغة على أنها وسط تتم من خلاله عملية التواصل ، فقد انتهت شفافيتها . فما أشبهنا بقوم راحوا ينظرون من خلال نافذة لمدة طويلة دون أن يلاحظوا زجاجها ، ثم ما لبثوا ذات يوم أن لاحظوه »[١] .

لقد لاحظنا زجاج النافذة لأنه أصبح معتماً على حين فجأة ، وبدلا من أن يسمح لنا بالرؤية بدأ الآن يحجبها . وهكذا فإن العلاقة الوثيقة التى كانت تقوم بين العالم (أو الواقع) واللغة التى نستخدمها للتعبير عنه ، تلك العلاقة التى كنا نسلم بها تسليما ، بدت الآن مرفوضة تماماً[٢] . فما أشبه لغتنا - فيما يقول « فتجنشتاين » « بمدينة قديمة ، متاهة ذات شوارع ضيقة وميادين صغيرة تضم منازل قديمة وجديدة ، ومنازل دخلت عليها إضافات على فترات مختلفة ، ويحيط بهذا كله قصبات[*] ذات شوارع مستقيمة ومنتظمة ومنازل من طراز واحد »[٣] .

وهكذا لم تعد اللغة على ما كنا نعتقد فيها من وضوح وبساطة وشفافية ، بل أصبحت على صورة من الارتباط بحيث بدت فى حدّ ذاتها أهم مشكلات الفلسفة المعاصرة وأعقدها .

ونحن فى الصفحات القادمة سنقدم إتجاها من الإتجاهات اللغوية المعاصرة لعب دوراً واضحاً فى تطور الفكر الفلسفى التحليلى ، كما شارك بقية الاتجاهات التحليلية

---

1 - ligh, Ibid.,P. 4.

2 - Ibid., P. 5.

(*) القصبة مدينة تتمتع بحكم محلى ذاتى ، ولها ممثلين فى البرلمان .

3 - Wittgenskin, L., Philodophical Investigations, Trans by G. E. M. Anscobs, Basil Blackwell, Oxford. 1967. 18.

فى إبراز حركة التحليل فى الفلسفة المعاصرة . وهذا الاتجاه هو ما يطلق عليه أحيانا اسم « مدرسة كيمبردج » .

٢ - فتجنشتاين ... فيلسوف العصر :

بدأت حركة التحليل الفلسفى بظهور مقال جورج مور « تفنيد المثالية » (١٩٠٣) . حيث ثار فيه ضد الهيجلية والمثالية الجديدة . إلاّ أنه قدم فى نفس الوقت مثالا عمليا لمنهج جديد لمعالجة المشكلات الفلسفية يعد بحق من أهم مصادر حركة التحليل[١] . ثم جاء « رسل » وتابع زميله « مور » فى ثورته ضد الفلسفة المثالية مستخدما هذا المنهج التحليلى الجديد . ومع اتفاقهما فى كثير من الآراء ، إلاّ أن كلا منهما كان ينظر من منظور مختلف ، فبينما كان رسل متأثرا بالتعارض الذى رآه قائما بين العالم المعاصر والميتافيزيقا المثالية ، كانت نقطة انطلاق « مور » التعارض بين نظرة الحس المشترك للعالم والنظرة المثالية له[٢] .

وجاء فتجنشتاين ليكمل مسيرة تلك الثورة الفلسفية ، ويجاهد فيها ببسالة حتى بدت غير قاصرة على المثالية وحدها ، بل بدت ثورة ضد الميتافيزيقا والفلسفة ذاتها . فقد كانت بالفعل « فلسفة ضد الفلسفة ... فعلى حين كانت اسمية « اوكام » نصلا يجتز به الزيادات الطائشة فى الفلسفة ،كانت نظرية فتجنشتاين عن اللغة فأساً يقطع بها شجرة الفلسفة »[٣] .

ولاشك فى أن فتجنشتاين قد بدأ متأثرا برسل وبمنهجه على وجه يمكننا معه القول بأن آراء فتجنشتاين التى عرضها فى « رسالة منطقية فلسفية » (١٩٢٢) كانت تقوم

---

1 - Chales worth. M. J., Philosophy and Linguistic Analysis, Duquens stuties, Philosophical Series, Duquense University., Pattsburgh, 1959, PP. 11-12.

2 - Maudiraos, A. m., « The Origin and Development of Contemporary Philosophical Analysis » Thoughy, W. J. Gage limited, Toronto, 1960, P. 145.

3 - ibid, 148.

على أساس منهج رسل فى التحليل ، بالتالى ، على ميتافيزيقا رسل ، وكل ما هناك أن هذه الآراء بدلا من أن تكون نظرية ميتافيزيقية صريحة عن العالم ،أصبحت نظرية عن اللغة[1] . إلاّ أن فتجنشتاين فى كتاباته المتأخرة انتهى إلى رفض آرائه المتقدمة التى عرضها فى « الرسالة » واتجه إلى البحث فى اللغة لمجرد معرفة الطريقة التى نستخدم بها الألفاظ . وقد اقترب فى هذه الكتابات المتأخرة من آراء « مور » حتى قيل إن فتجنشتاين قد بدأ معبرا عن آراء رسل مع حبكة لغوية ، وانتهى معبراً عن آراء مور فى حدود لغوية[2] .

وهكذا جاء فتجنشتاين ليصبح الصورة الواضحة للإتجاه التحليلى فى تطوره الأخير ، والمرآة التى انعكست عيها أغراض هذه الحركة ونتائجها . من هنا كان الوجه المعبر عن الفكر المعاصر بكل ما فيه من قلق وارتباك وأزمات بصورة أدت بالبعض إلى حد القول بأن معرفتنا لشئ من فتجنشتاين إنما هى معرفة عن ارتباك عصرنا ، وليس هى مجرد معرفة للغموض الفلسفى ، والأهم من ذلك أن معرفتنا وفهمنا لشئ عن فتجنشتاين إنما هو فهم لشيء عن « معالجة » العصر الحاضر وليس مجرد تشخيص لعدد من الإشكالات الفلسفية المنعزلة[3] .

فلا غرابة إذن أن يأتى باحث مثل جوزيه فيراتير مورا J. F. Mora ليصف فتجنشتاين بأنه « رمز لعصور مضطربة » ففى الوقت الذى لم يستطع فيها أى من «هيدجر» أو «سارتر» أو «كافكا» أو «كامى» أن يعكس بصدق صورة عصرنا على مرآة العدم والغثيان والعبثية ، استطاع فتجنشتاين أن يعكس صورته على وجه كامل - على أنها « عبقرية الهدم »[4] .

إلا أن وصف فتجنشتاين بأنه «رمز لعصور مضطربة» - رغم ما فيه من وجاهة - وصف يقوم على أسباب خاطئة ، فقد كان فتجنشتاين فى الواقع مربكا قلقاً ، متقد

---

1 - ibid, P. 147 .

2 - ibid, P. 149 .

3 - High, op. c. t., P. 10 .

4 - ibid, PP. 10-11 .

العاطفة ، رمزاً عبقرياً لعصورنا . وربما لم يكن هناك فيلسوف آخر أكثر منه وعيا واستيعابا لأساس صعوبات عصرنا وارتباكاته . لقد كتب « إريك هيلرر » E. Heller مقدما مقاله عن فتجنشتاين بسطور استعارها من مؤلف محدود الشهرة وهو فردريك هيبل الذى قال : « إن جحيم الحياة لايصلاه من الرجل إلاّ النخبة وتقف البقية من خلفه تنعم بتدفئة أياديها »[١] .

لقد كان فتجنشتاين واعيا تمام الوعى بمشكلات عصره غارقا فى أزمات فكره ، مستغرقاً فى ارتباكات لغته ، معبرا عن متطلباته مما جعله قريبا من عقول معاصريه ومشاعرهم ، الأمر الذى كان له تأثيره العميق على آرائهم وتفكيرهم ومناهجهم .

٣ - *اللغة والتحليل العلاجى عند فتجنشتاين* :

بدأ فتجنشتاين فى إلقاء محاضراته فى كيمبردج عام ١٩٣٠ ، وكان تصوره للفلسفة بوصفها نشاطاً علاجيا هو الموقف الذى تبلور بعد ذلك فى «فحوص فلسفية» ، وما قاله عن « اللغة » فى « رسالة منطقية فلسفية » جاء ليقوله بطريقة أخرى فى الفحوص » عن « ألعاب اللغة » Language - games[٢] .

وحين يتحدث فتجنشتاين عن « ألعاب اللغة » فى « الفحوص » فإن لفظ «اللغة» هنا لايعنى نفس ما نعنيه حين نقول عن الفرنسية والألمانية والانجليزية إنها لغات ، أعنى ، مجرد أنساق من رموز وقواعد اتفاقية واصطلاحية ، بل تكون مأخوذة بالمعنى الذى نعنيه حين نتكلم عن « لغة العلم » أو «لغة الأخلاق» أو «لغة الشعر» . فحينما نتكلم عن « لغة العلم » فإننا نقصد الطرق التى تستخدم بها الحدود فى الأغراض العلمية أو السياقات العلمية بغرض الوصف أو الإخبار . وبنفس الطريقة قد نتكلم عن لغة الأخلاق للأغرض الأخلاقية المتعلقة بالمدح أو الذم أو النصح ... بل إن اهتمام فتجنشتاين باللغة قد امتد إلى معنى أخص من ذلك ، فهو يتكلم مثلا عن

---

1 - ibid., P. 11 .

2 Charleswarth, op. c.t., 150 .

اللغة التى نستخدمها فى استعمال الألفاظ الدالة على اللون أو عن اللغة التى نستخدمها فى الحديث عن الألم[1] .

ويبدو أن فتجنشتاين لم يجد فرقا كبيراً بين الطريقة التى نستخدم بها مثل هذه اللغات ، والطريقة التى نلعب بها لعبة معينة . فالشبه كبير بين الطريقتين ، إذ هما محكومتان بمجموعة من القواعد ، فتكون القواعد التى تحكم استخدامنا للغة معينة شبيهة بالقواعد التى نلعب على أساسها لعبة معينة مثل لعبة الشطرنج[2] . وهذا التماثل بين أنشطة الاستخدام اللغوى والألعاب هو الذى أدى به إلى استخدام هذا الاصطلاح : « ألعاب اللغة » ، بل يحُكى أنه ذات يوم كان يسير فى حقل من الحقول حيث كانت تدور مباراة فى كرة القدم ، وبعد لحظات من التأمل رأى أننا نلعب « ألعابا » مع «الألفاظ»[3] .

ولكن ينبغى أن نلاحظ هنا أنه على الرغم من أن فتجنشتاين قد قصد أن يؤخذ هذا التماثل مأخذ الجد ، فإن من الواضح أنه لم يقصد أن يؤخذ حرفيا على أنه وصف لتناظر تام بين « الألعاب » و « اللغة » فاستخدامه لاصطلاح « ألعاب اللغة » لايعدو كونه مجرد تمثيل ، تمثيل شارح ، يقدم زاوية من الزوايا التى ننظر فيها إلى اللغة ، ونفكر فيها ، ونتحدث عنها ، وقد أشار مرات عديدة إلى هذا « التماثل Analogy بين اللغة والألعاب » ، والمقصود هنا أن العمليات اللغوية « تشبه » الألعاب فى بعض الجوانب ، إلاّ أن العلاقة بين اللغة والألعاب ليست هى علاقة الهوية .

فالفكرة التى تكمن وراء هذا الأمر إذن هى توضيح التشابه بين القواعد البسيطة للألعاب والقواعد المركبة للغات الفعلية ، فضلا عما بينهما من تشابه عام ، فكل

---

1 - ibid, P. 151 .

2 - Wittgenstein, Philosophical Investingation, 108 .

3 - High, P. 71 .

4 - ibid, P. 72-3 .

تقرير في اللغة هي بمعنى ما « حركة » في لعبة ، أو نشاط محكوم بقواعد[١] .

وفي ضوء هذا التصور للغة عند فتجنشتاين ندرك متى يكون للكلام معنى ، ومتى يكون لغوا ، وقد كتب « جورج مور » عارضا موقف فتجنشتاين من المعنى واللغو يقول " « إن فتجنشتاين يقرر أننا حين نقول : « هذا يحمل معنى » فإننا نعنى دائما « أن هذا لغو في هذه اللعبة الخاصة » ؛ وفي الإجابة عن السؤال : « لماذا نسمي ذلك لغوا ؟ » وماذا تعني تسميته بهذا الإسم ؟ يقول فتجنشتاين : إننا حين نقول عن عبارة من العبارات إنها لغو ، فإنها تكون كذلك بسبب شبه ما بينها وبين عبارات تحمل معنى ، وإن اللغو ينشا على الدوام من وضع رموز مناظرة لاستخدامات معينة حين لايكون لها أي استخدام . وقد استنتج في النهاية أن تعبير « يحمل معنى » تعبير مفيد ، تماما كما تكون « اللعبة » مفيدة على رغم أنه - مثل « اللعبة » - يغير من معناه كلما انتقلنا من قضية إلى أخرى » . ويضيف (فتجنشتاين) قائلا : كما أن « المعنى غامض » فكذلك لابد أن يكون « النحو » و « القاعدة النحوية » و « التركيب اللغوى »[٢] .

وعلى كل حال ، فإن فكرة فتجنشتاين عن اللغة قد أتاحت له إلى حد ما الهروب من المفارقات التي ظهرت في « الرسالة » عندما حاول معالجة بنية اللغة من حيث هي كذلك . وهكذا ترك لنفسه الحرية لأن يطور فكرته عن الفلسفة بوصفها علاجاً للالتباسات اللغوية الناشئة عن التماثلات الكاذبة التي يوحي بها الاستخدام الفعلي للغة . وقد أظهر من خلال سلسلة من التدريبات المتألقة والمتعمقة « للتحليل » خطورة مثل هذه التماثلات من الناحية الفلسفية[٣] .

---

1 Gellner, E., Words and Things, Penguin Boolks, 1968, p. 30.

2 - Charlesworth, op. c.t., p. 106. عن كتاب :

3 - Charlesworth, ibid., P. 106. عن كتاب :

ونصل الآن إلى أهم نقطة فى موضوعنا هنا وهى نظرة فتجنشتاين إلى الفلسفة بوصفها نشاطا علاجيا ، فليس من شأن الفلسفة أن تبحث عن إجابات من نوع خاص لأسئلة من نوع خاص لتقدم تفسيراً لنوع خاص من « الوقائع » التى لاتفسرها العلوم الوصفية . فليس هناك شئ من قبيل المسائل الفلسفية أو المشكلات الفلسفية من حيث هى كذلك ، فما « يبدو » لنا مسائل فلسفية أو مشكلات فلسفية إنما هو أمر ناتج عن سوء فهمنا لـ « منطق لغتنا » . ولابد أن ينظر المرء إلى الشخص الذى تقلقه مشكلة فلسفية على أنه شخص يعانى من نوع من « التصلب العقلى » أو يعانى من عقدة نفسية راسخة ، يسيطر على فكره نمط لغوى معين . وحين يتكشف له مصدر هذه العقدة أو السيطرة عن طريق « التحليل » ، وحين يدرك « المريض » ذلك الأمر ، ويعرف طبيعته ، فإنه يتوقف عن الرغبة فى الحديث « لغوا » ، ولايعود راغبا فى وضع أسئلة لايمكن أن تكون لها إجابة ، وتكون إجابة المرء على الأسئلة الفلسفية إذن ببيان أنها ما كان يجب أن تسأل ، كما يحل المشكلات الفلسفية ببيان أنها ما كان يجب أن تثار[١] .

وهكذا ينبغى أن يكون الفيلسوف الجيد : يمتنع عن أن يضع أسئلة ليست لها إجابة ، أو أن يثير مشكلة لا حل لها ، إذ ينبغى أن تكون « معالجة الفيلسوف لمشكلة ما شبيهة بمعالجة المريض »[٢] أو كما يقول فتجنشتاين مرة أخرى : « ما غرضك من الفلسفة ؟ -هو أن تبين للذبابة الطريق الذى يخرجها من الزجاجة »[٣] .

فالفيلسوف الجيد هو المقصود هنا ، أعنى ذلك الفيلسوف الذى يستخدم طريقة فتجنشتاين ، فمعظم الفلاسفة - كما يقول - ينشرون المريض أكثر من معالجته ، ويساعدون على إغرابة الذبابة المتحيرة أن تظل داخل الزجاجة[٤] .

1 - ibid, P. 150 .

2 - Wittgenstein, Philosophical Investingation, 255 .

3 - ibid., P. 309 .

4 - Passmore, J. A. Hundred Years of Philosophy. Penguin Books, P, 426.

هذا هو التصور العام للفلسفة الذى شكل الاتجاه الرئيسى الذى سارت فيه مدرسة كيمبردج التحليلية ، وهو أن التحليل الفلسفى هو فى جوهره تحليل علاجى .

٤ - مدرسة كيمبردج وأهم فلاسفتها :

يتضح لنا مما سبق أن اسم « التحليل العلاجى » باستعارته الإكلينيكية يعبر بصورة قوية عن موقف من بعض المشكلات الفلسفية شاع فى كيمبردج ، وهو رأى كان ، بمعنى ما من المعانى ، جديداً كل الجدة . حقيقة أن باركلى - مثلا - قد ذهب فى أوائل القرن التاسع عشر إلى أن المشكلات الفلسفية أشبه ما تكون بالأحزان التى لابد من التخلص منها ، أو أشبه بالعقد الذهنية التى لابد من حلها ، أكثر من أن تكون شبيهة بالأسئلة الصريحة التى تكون لها إجابات صريحة . إلا أن فكرة باركلى لم تستطع تعميق جذورها فى تربة ذلك الوقت ، ولم تجد دفعتها القوية إلا فى أعمال فتجنشتاين المتأخرة ، حيث جاء يتحدث أحيانا عن الفيلسوف الذى تنتابه الحيرة على أنه - كما رأينا - ضحية لـ « شد » ذهنى وكم نسمع اليوم من الفلاسفة وهم يتحدثون عن « تشخيص » الصعوبات الفلسفية كما لو كانت نوعا من المرض العقلى[١] .

لقد وجدت هذه الأفكار وغيرها آذانا صاغية فى كيمبردج ، وخاصة لدى الفلاسفة الشباب فتشكلت حولها ما يمكن أن تسميه « مدرسة فلسفية » انطلقت من هذه الأفكار لترتب عليها ، بطريقة خاصة ، ما شاءت أن ترتبه من نتائج فلسفية .

وربما كان لفظ « مدرسة » أقوى مما عليه الأمر فى الواقع ، لأننا لو أثرنا السؤال عما يشكل ما نسميه بالحركات الفلسفية أو المدارس الفلسفية ، لتبينا أن «المدارس» فى الماضى كانت تتميز بوحدة خاصة بها ، أو كانت لها هذه الوحدة على يد مؤرخ من مؤرخى الفلسفة ، وغالبا ما كانت تتم هذه الوحدة بطريقة أو بطريقتين : إما أن المدرسة كانت تدين لأفكار فيلسوف كبير ، وتنسب إلى اسمه مثل « الابيقوريون » الذى سمى به مجموعة من الفلاسفة قديما ، أو « الكانطيون » أو « الهيجليون » حديثا . أو أن تكون هذه الوحدة راجعة إلى نظرية أو فلسفة ، أو نتيجة فلسفية يتفق عليها أعضاء

---

1 - Warnock, G. J. «Analysis and Imagination», in the Revolution in Philosophy, P. 112.

هذه المدرسة أو تلك ، كما الحال فى « الرواقية » قديما ، و « الوضعية المنطقية » حديثا[١] . وإذا وضعنا ذلك موضع الاعتبار ، لما كان من السهل أن نتبين «مدارس» فلسفية فى الفكر الغربى المعاصر بوجه عام ، والفكر الإنجليزى التحليلى على وجه الخصوص .

وهكذا يبدو واضحاً أن ضم فلاسفة كيمبردج تحت اسم « مدرسة » ينطوى على بعض التجاوز ، فقد كان فتجنشتاين نفسه عزوفا دائما عن أن يصبح رائد « مذهب » فلسفى ، وكان جوهر موقفه الفلسفى بعيدا عن المواقف التقليدية تماما ، إذا كان هذا الموقف موقفا منهجياً خالصا ، أو « تكنيكيا » تماما ، وكان يعتقد أن أية محاولة يراد بها صياغة هذا المنهج وفقا لـ «مبدأ» ما لابد وأن تنتهى إلى أن تبطل نفسها بنفسها . كما كان أتباعه أيضا لايميلون إلى إطلاق اسم على أنفسهم ، ويرفضون النعوت التى كان يطلقها عليهم نقادهم[٢] . ومع ذلك فقد كان لهم « موقف » فلسفى قد يسوغ لنا الحديث عنهم بوصفهم مجموعة ، وإن كانت الطريقة المألوفة فى تسميتهم هى « مدرسة كيمبردج »[٣] . وربما كان الأنسب أن تطلق عليها اسم «التحليليين العلاجيين» ، لأن

---

(١) Williams, B. & Montefiore, A. (ed), British Analytical Philosophy. Routledge * Kegan Paul, London, 1971, Intr., p.l.

(٢) يطلق عليه فاريل اسم « الوضعيين العلاجيين » ، مع أن هناك اختلافاً كبيراً بين هؤلاء والوضعيين المناطقة . ويصف تشالزوورث هذا الاسم بأنه غير موفق بل أن فاريل نفسه يقر بأن ليس هناك ارتباط مباشر بين فلاسفة كيمبردج والوضعية المنطقية ، وهناك خلاف كبير بين الفريقين فى كثير من الأفكار الرئيسة مثل موقف الوضعية من الميتافيزيقا . انظر فى ذلك .

(Farrel, A., « An appraisal of Therapeutic Positivism » Mind, 1946. Charles worth, P. 151).

(٣) كتب ماكس بلاك مقالا بعنوان « العلاقات بين الوضعية المنطقية ومدرسة كيمبردج للتحليل

Max Black, « Relations Between Logical Positivism and « Cambridge School of Analysis », the Journal of Unified science, Haguel - Chicago, 1939-40.

وجاء تشالزوورث فى كتابة عن « الفلسفة والتحليل اللغوى » (والذى يعد أفضل ماكتب فى هذا الموضوع) ليتحدث عن « مدرسة كيمبردج » . مما يدل على أن اسم « مدرسة » هو بالفعل الاسم المألوف .

أصالتهم الفلسفية تكمن في تطويرهم لفكرة فتجنشتاين عن العلاج الفلسفي[١] ومن هنا قد تابعنا في تسميتهم مجرد ما هو مألوف ، حتى ولو بدا في إطلاق اسم « مدرسة كيمبردج » بعض التجاوز ، فهو تجاوز مقبول .

والواقع أن العصر الذهبي لمدرسة كيمبردج بوصفها مدرسة ذات تأثير واضح كان من حوالي عام ١٩٣٣ حتى نهاية الحرب العالمية الثانية ، إذ انتقل مركز الاهتمام الفلسفي إلى اكسفورد . مع ذلك ظل نشاط فلاسفة التحليل العلاجي قائما بعد ذلك . وتضم مدرسة كيمبردج العديد من الأسماء الكبيرة في عالم الفلسفة المعاصرة من أمثال جون وزدم J. Wisdom وج . أ . بول G. A. Paul وموريس ليزرويتز M. Lazerowitz و ن . مالكولم N. Malcolm .

ويعد جون وزدم أهم عضو من أعضاء هذه المدرسة وأكثرهم تأثيراً . وقد درس وزدم في البداية على يد « جورج مور » بكيمبردج قبل أن يتأثر بفتجنشتاين فجمع في موقفه الفلسفي بين موقف كل من الفيلسوفين ، فقد كان محكوماً بالأسئلة التي أثارها « مور » عن طبيعة البحث الفلسفي والتفسير الفلسفي : ما السؤال الفلسفي ؟ ما نوع الشك الذي يكمن وراء مثل هذا السؤال ؟ بأي معنى يتم تفسير التوضيح الفلسفي ؟ إلاّ أنه في الوقت نفسه رفض تصور « مور » للتحليل لحساب تحليل فتجنشتاين العلاجي . لذلك قيل بحق أن وزدم استخدم منهج فتجنشتاين للإجابة عن أسئلة مور[٢] .

والآن ، ما معنى التحليل العلاجي ؟ وما تصور القائلين به للفلسفة والمشكلات الفلسفية .

٥ - طبيعة المشكلات الفلسفية :

ذهب التحليليون العلاجيون - مطورين فكرة فتجنشتاين عن العلاج الفلسفي - إلى أن المتقدمين من التحليليين ، ومنهم فتجنشتاين نفسه ، لم يدركوا بصورة كافية

---

1 - Charlesworh, op. cit, PP. 150-1.

2 - Charlesworh, op. cit, PP. 151.

طبيعة الالتباسات اللغوية التى تكمن وراء المشكلات الفلسفية ، إذ إننا لايجب أن نقف عند إظهار هذه الالتباسات ، بل لابد من أن نبين ما يجعل اللبس ملبسا بالفعل ، وما الذى يجعله مقبولا لدى الشخص الذى يقع تحت تأثيره ، فلا ينبغى أن نقف عند حد القول بأن القضايا الميتافيزيقية مجرد لغو ، بل لابد أيضا من توضح ما يؤدى بالناس إلى أن يشغلوا أنفسهم باللغو ، والدرجة التى يكون عيها هذا الانشغال . فالعبارات الميتافيزيقية لغو ، إلاّ أنها لغو هام ، إنها تنطوى على مفارقة ، إلاّ أنها مفارقة تنويرية[١] . فكيف تنشأ المشكلات الميتافيزيقية ؟ ما طبيعتها ؟

حين يعترى فيلسوف ما قلق معين عن طبيعة الزمان ، أو عن مسوغات اعتقاده فى العقول الأخرى ، فما الذى يقلق هذ الفيلسوف ؟ وحين يتجادل فيلسوفان عن إمكان قيام الأحكام الأولية - التأليفية . فماذا عسى أن يكون هذا الذى يتنازعان عليه ؟

لو قارننا القلق الذى يعترى فيلسوفنا هذا بأنواع أخرى من القلق ، أو أنواع التردد التى يجد بعض الناس أنفسهم فيها ، مثل قلق العلماء وترددهم على سبب العصر الجليدى ، أو قلق أعضاء المحكمة المحلفين وترددهم فى اتخاذ القرار ، لتبين لنا أن هذه الأنواع الأخيرة من القلق أو التردد إنما هو أمر يرجع إلى عدم توافر المعلومات التى تحسم القضية ، ولو توافرت لزال القلق وانتهت حالة التردد[٢] .

أما قلق الفيلسوف حين يشك فى عقول الآخرين ، أو يحاول أن يكشف عن العلاقة بين المعلومات الآتية عن طريق الحس وقضايا الفيزياء الذرية ، فهو قلق لايرجع السبب فيه إلى افتقار فيلسوفنا لأية معلومات عن العالم ، فلديه كل المعلومات الملائمة . وهو حين يختلف مع غيره من الفلاسفة حول هذه المشكلة ، فلا يرجع ذلك إلى أن لديه معلومات ليست لدى الآخرين ، أو أن لديهم هم معلومات لم تتوفر له ؛ فلدى جميعهم نفس المعلومات . لذلك فلن يزول قلقهم ، ولن ينتهى خلافهم بحصولهم على أية معلومات جديدة[٣] .

---

1 - ibid., P. 152.

2 - Farrell, A., « An appraisal of Therapeutic Positivism » P.27.

3 - ibid., P. 27.

وكان من أوضح الخلافات الفلسفية التى أثرت على اتجاه التحليليين العلاجيين وأثرته فى نفسه الوقت تلك الخلافات التى نشبت بين الوضعين من جانب والترانسندنتاليين من جانب آخر فى الثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن ، والتى كانت تدور حول بعض المشكلات الفلسفية ، وخاصة تلك التى كانت تتعلق بمشكلة القضايا الضرورية ومشكلة الكليات وغيرهما من المشكلات المشابهة . فقد أظهرت هذه الخلافات بشكل واضح أن لا سبيل إلى استبعاد الحجج الميتافيزيقية ، ولا سبيل إلى حل المشكلات الميتافيزيقية طالما كانت معالجة هذه الأمور تتم بالطريقة التقليدية فى التفلسف .

فالحجج الميتافيزيقية إما أن تدور حول « وقائع » أو أن تكون مجرد ألفاظ ، فإذا كانت - كما يقول الترانسندنتاليون - تدور حول وقائع - ولو أنها وقائع غير حسية ، أو وقائع تتعدى نطاق إدراكاتنا المباشرة - فلماذا لم تحسم مثل هذه الحجج يوما ما بالنسبة للجميع ؟ لأنها لو كانت حججا عن « وقائع » ، لكان فى إمكان المرء أن يحسمها بصورة نهائية بالإشارة إلى تلك الوقائع ، إلاّ أن تاريخ الميتافيزيقا كله يدلنا على أن هذه الحجج لايمكن حسمها بهذه الطريقة . بل يمكن فى غالب الأمر تعريف الحجة الميتافيزيقية بأنها تلك التى لايمكن حسمها بشكل نهائى . ومن ناحية أخرى ، إذاكانت الحجج الميتافيزيقية هى - كما يقول الوضعيون - مجرد مجالات لفظية خالصة فلماذا ينخدع بها الناس ؟ ولماذا يرددونها ؟ فليس من المعقول أن يزعم أحد أن تاريخ الميتافيزيقا كله كان مجرد خطأ جسيم ، فهو لايعدو كونه مجرد ألفاظ[1] .

وعلى سبيل المثال ، نجد الوضعيين يعترضون ، بحق على الترانسندنتاليين فى قولهم بأن القضايا الضرورية تشير إلى حالة ضرورية من حالات الواقع وكأن هناك - كما يقول مالكولم - نوعين من الواقع : ضرورى وتجريبى ، بنفس الطريقة التى يتحدث بها المرء عن وجود نوعين من الحيوانات : ذكر وأنثى إلاّ أنهم حين يصرون على

---

1 - Charlesworth, op. c.t., P. 153.

قولهم بأن جميع القضايا الضرورية أقوال لفظية متنكرة ، فإنهم يوقعون أنفسهم فى مفارقة ، لأن معنى هذا - كما سيوضح الترانسندنتالى ، إن هذه القضايا هى قضايا تجريبية احتمالية عن العرف اللغوى ، وبذلك تقع المفارقة . ومن ناحية أخرى ، كان الترانسندنتاليون على حق فى إصرارهم على الاختلاف بين القضايا الضرورية والقضايا اللفظية الخالصة ، مع أنهم حين يشرعون فى صياغة موقفهم بالقول بأن القضايا الضرورية ، بما أنها ليست لفظية هى إذن واقعية ، يوقعون أنفسهم أيضا فى المفارقة[١] .

وهكذا يستمر الخلاف بلا أمل فى الاتفاق ، فكل طرف يصر على موقفه ، وهو موقف قد يؤدى كما رأينا إلى مفارقة . وهذا ، فى نظر التحليليين العلاجيين ، هو النمط السائد فى الخلافات الميتافيزيقية ، وهو نمط أحدث فى تاريخ الميتافيزيقا نوعا من الركود ، يستمر ويتكرر بلا حل .

ويعرض « ليزرويتز » فى مقال له بعنوان « وجود الكليات » لطبيعة الخلاف بين الفلاسفة حول هذه المشكلة الميتافيزيقية ، وأسباب هذا الخلاف ، ويجسد فى ذلك طبيعة الخلاف حول جميع المشكلات الميتافيزيقية بوجه عام . ويرى أن الخلاف هنا ينشأ من أن الأطراف المتنازعة حول مشكلة ميتافيزيقية يقدم كل منها «اقتراحاً لغويا » Linguistic Propsal ، وتتضارب هذه الاقتراحات ، فينشأ النزاع ، ويدب الخلاف ففى مشكلة الكليات على سبيل المثال ، يناقش « ليزرو يتز » الرأى القائل بوجود الكليات ، وهو رأى لايعدو أن يكون ، فى نظره ، مجرد اقتراح لغوى لإعادة تصنيف الألفاظ المجردة مع أسماء الإعلام[٢] . ذلك لأن الألفاظ المجردة ترمز لكائنات مجردة ، وهذا يقود إلى القول بأن الألفاظ المجردة هى « أسماء أعلام » لكائنات مجردة[٣] .

وهكذا ندرك الآن السبب فى استمرار الجدل حول الكليات دون حل لقرون عديدة ، فإذا كان النزاع يرجع إلى أن كلا المتنازعين يقدم اقتراحات مضادة بالنظر إلى تغير

---

1 - ibid., P. 153.

2 - Lazerowitz., M., « The Existence of Universals, Mind, 1945. P. 21.

3 - ibid., P. 21.

الإعراف اللغوية ، عرفنا علة استمرار النزاع دون حل[١] . فالقائلون بوجود موضوعات كلية إنما يقومون في الواقع بصورة مستترة باقتراح لغوى هو : « لنصنف مثل هذه الألفاظ مع أسماء الاعلام ، فالقول « الكليات كائنات » يخفى في طياته اقتراحاً لغويا بإعادة تصنيف الألفاظ المجردة مع أسماء الأعلام بطريقة صورية[٢] .

ومثل هذا يقال في جميع المسائل الميتافيزيقية الأخرى . إلاّ أن الفلاسفة الذين يقومون بمثل هذه الإقتراحات اللغوية يظنون عادة أنهم يقومون بشئ آخر غير هذا الأمر ؛ فحين يأتى الوضعى ، مثلاً ، ليقول : إن الأقوال الميتافيزيقية لفظية على الحقيقة ، فهو لايعنى بهذا أن يقدم ببساطة اقتراحاً لغويا ينسحب على واحد من الأقوال الميتافيزيقية ، بل هو يعنى هذا القول بمعناه الحرفى وبصورة مطلقة ، فالأقوال الميتافيزيقية بالنسبة له هي لفظية على الحقيقة ، وهذه هي الطريقة « الوحيدة » لوصفها . ويصدق نفس هذا الشئ بالطبع على جميع الميتايزيقيين ومعارضيهم ، لأن الميتافيزيقيين بدورهم يدعون قيمة مطلقة ومحددة لـ « اقتراحاتهم » . وهذا هو على وجه الدقة ما يقود إلى الركود الفلسفى[٣] .

ففى مثل هذا التفكير على هذا النحو لانتوقع الوصول حل منشود ، أو هدف نأمل فيه ، لأن لكل رأى مايضاده ولكل موقف مايعارضه ، وهذا يكون الهدف مثل قوس قزح يبتعد كلما اعتقدنا أننا اقتربنا منه . ولعل هذا ما عناه « وزدم » حين كان يتحدث عن مشكلة الميتافيزيقا ، فكتب يقول : « إن مشكلة الميتافيزيقا مثل الهمهمات التى يسمعها المرء حين يتسلق إدراج كوفكا إلى مقر المحكمة ، حيث يكون هناك على الدوام طابق أعلى »[٤] . فالفيلسوف يظن في نفسه أنه يسير نحو الهدف - مثلا - نحو الإدراك المباشر لعقول الآخرين ، حتى عندما لاتكون هناك أية تجربة متصورة تغريه على القول بأنه قد وصل إلى هدفه . وإذا ماتناسينا الهدف وتفكرنا على عمل الفيلسوف بوصفه إعادة وصف للنقطة

---

1 - ibid., P. 21.

2 - ibid., P. 25.

3 - Charles worth, P. 155.

4 - Passmore, op. cit., P. 439.

نص مقتبس من :

التى وصل إليها بالفعل ، فسنرى فى أى شىء تكمن القيمة الحقيقية لهذا العمل[١] .

وهكذا ينبغى على الميتافيزيقيين إذن أن يتحرروا من الوهم الذى يعيشون فيه وهو أن اقتراحاتهم تنطوى على قيمة مطلقة ومحددة ، ولابد لهم من أن يكونوا على وعى بالشىء الذى تصفه أقوالهم ، وهذا هو هدف التحليل[٢] .

٦ - الفلسفة والتحليل النفسى .

إن الخلافات الفلسفية الناشئة من اعتقاد كل فريق من المتنازعين بأنه يعبر عن واقع الأمور دون أن يفطن إلى أنه يقدم اقتراحا لغويا ، لا يمكن حسمها إذن إلا إذا عرف كل فريق حقيقة ما يقدمه ويقترحه ، وإلا ظلت الأقوال الفلسفية موضع شك لا يمكن التخلص منه .

إن الشك فى الأقوال الفلسفية هو أساس المشكلات ومصدرها ومن هنا جاء اهتمام فلاسفة التحليل العلاجى بتوضيح مصادر الشك وطبيعته .

ويعرض لنا «وزدم» فى كتابه «العقول الأخرى» مصادر الشك الفلسفى الذى يكتنف أحكامنا . فلو قلنا مثلا «ق هى ك» للاحظنا أن هناك ثلاثة مصادر للشك فى مثل هذا الحكم[٣] :

الأول : قد ينشأ الشك نتيجة للمعايير التى يتم عن طريقها تقرير «ق هى ك» ، حيث يكون عدد هذه المعايير لانهاية له ، وبسبب لانهائيتها لن نتمكن من الادعاء بأنها جميعا موجودة ، كما أنه ليست هناك فى الوقت نفسه مجموعة من المعايير تلخص جميع تلك المعايير لنستطيع عن طريقها أن نقول بلا تردد : «بهذه المجموعة من المعايير وحدها تكون جميع تلك المعايير موجودة» .

وهذا النوع من الشك مرتبط بطريقة مباشرة بالشك المرتبط بالقلق : «هل أقفلت صنابير المياه ؟» ، «هل أطفئت المصابيح؟» وهكذا : «ينبغى على أن أعود لأتأكد من

1- ibid., P. 439

2- Charlesworth, p. 155

3- Wisdom, J., Other Minds, Oxford, Basil Blackwell, 1952, p. 2.n

أن المصابيح مطفئة والصنابير مقفلة»[1] ، «هل هذا ماء أو سراب؟» «هل هذا حب أو إعجاب؟» ...

الثاني : قد ينشأ الشك من التعارض بين المعايير الخاصة بتقرير «ق هي ك» : «هل تستطيع أن تلعب الشطرنج بدون الملك؟» «هل الطماطم من الفاكهة أو من الخضروات» ؟ ، «هل يمكنك دون قصد أن تفي بوعد؟» .

الثالث : قد ينشأ الشك من التردد في الانتقال من المعايير إلى «ق هي ك» ، وعلى سبيل المثال من الخارجي (الجسمي) إلى الداخلي (الروحي) ، من الحاضر إلى الماضي ، من الفعلي إلى المحتمل .

وهناك من الشكوك ، مثل «لن أستطيع أن أعرف ما يشعر به شخص آخر ، ما ينشأ من أكثر من مصدر من هذه المصادر .

إن هذه الأنواع من الشكوك تؤدي إلى مشكلات خطيرة لا نجد لها حلاً ، ومن بين هذه المشكلات تلك التي نجدها في الميتافيزيقا ، والتي تؤدي إلى الجدال والنزاع .

إلا أن هناك مصدراً آخر للشك في المشكلات الميتافيزيقية يمكن اعتباره من أكثرها أهمية ، وهو ما أطلق عليه «وزدم» اسم «البراهين المختصرة» ، ذلك لأن هذه «البراهين المختصرة لأمر يدور حوله الجدال تكون في العادة سوفسطائية ، وتكون سوفسطائيتها لعبا بالألفاظ ، ففي أبسط الحالات وفي الحالات الفجة تكون الألفاظ غامضة ، ويفسر هذا الغموض في هذه الحالات ترددنا في أمر النتيجة ، كما يفسر أيضا شكنا في البرهان ، فتكون الألفاظ في معنى معبرة عن شيء يلزم بلا ريب من المقدمات ، ويكون صحيحا بصورة لاشك فيها ، ولا تنشأ عنه أية إثارة ، وتكون الألفاظ في معنى آخر معبرة عن شيء مثير ، إلا أنه لا يلزم عن المقدمات»[2] .

وهكذا فإن هذا النوع من الشك ينشأ في الفلسفة من وجود مقدمات لاشك فيها ، قادت بخطوات لاشك فيها إلى نتيجة مشكوك فيها شكا تاما ، وفي هذه الحالات ، فإن المشكلة لا تنتهي بالقيام بأحد الأمور التالية وحدها وهي :

(١) انظر في ذلك أيضاً : Wisdom. J.. Ph. losophy and Psycho - Analysis. Oxford. Basil Black well. 1953. p. 172.

2- Wisdom. Philosophy and Psychq - Analysis. p. 131.

١ - إنكار المقدمة .

٢ - الاعتراض على خطوة .

٣ - قبول النتيجة .

لأنه فى الوقت الذى يقوم فيه المرء بذلك فإن عدم الرضا المكبوت تجاهها يترك لدى الفرد قلقا مزعجاً يقود فى النهاية إلى تمرد وعدم استقرار عند الشخص أو عند الآخرين[١] .

فالمنازعات الميتافيزيقية إذن ترتبط عادة بهذا التمرد أو العناد مما جعل هذه المنازعات أمراً يصعب إيقافه أو الحد منه . ومن الصعب - فيما يرى وزدم - أن نوضح هذا الهياج الغريب ، والحدة الغريبة للمنازعات الميتافيزيقية ، لماذا أحدثت هذه التوصيات اللفظية مثل هذا التوقد ؟ ولكى يواجه وزدم هذه المشكلة مد يده يطلب العون من أحد اهتماماته الخاصة وهو «التحليل النفسى» فإذا ما استمعنا إلى الفلاسفة الذين يصرون بعناد على تقريرات من قبيل : «نحن لا نستطيع أن نعرف حقا أن الآخرين من الناس يفكرون ويشعرون» تذكرنا على الفور الشكوك المزمنة عند العصابى[٢] . لأن هذه الشكوك تؤدى إلى نوع من القلق يشبه القلق الذى يصيب العصابى ، ويكون الفيلسوف المصاب بهذا القلق شبيها بهذا العصابى ، وبالتالى يتم علاج هذا القلق الفلسفى بطريقة شبيهة بما يتم فى مجال التحليل النفسى ، وهو اللجوء إلى طريقة فنية فى التحليل من شأنها أن تضع كل مسببات القلق فى دائرة الضوء . وفى ذلك يقول وزدم :

«تنشأ الصعوبة (الفلسفية) برمتها بطريقة شبيهة بالطريقة التى تنشأ بها عند العصابى ، فالقوى تكون متعارضة ، إلا أنها متساوية تقريبا ، فيظل الفيلسوف على حالة من التوتر الغامض ما لم يقم بالجهد الضرورى لأن يظهرها جميعا بالحديث عنها ، ويجعلها تحسم هذه الحالة بالحديث عنهما معاً . فليس الأمر أن الناس عاجزون عن حل الصعوبات الفلسفية ، بل الأمر أنهم لا يرون لها حلا ، فليس الأمر فى الفلسفة أن نكون على يقين من أن المرء قد وضع يده على النظرية الصحيحة ، بل أن نكون على يقين من أنه قد وضع يده على هذه القوى جميعها . والحال هنا شبيه بالتحليل النفسى

1- Ibid.. PP. 131 - 2

2- Passmore. op. c. t.. P. 439.

فليس الأمر أن ننتقى من نزعاتنا جميعها بعضا منها ، وهو ذلك البعض الذى يكون صحيحا ، بل أن نضعها جميعا فى دائرة الضوء ، وذلك عن طريق الإشارة إليها(١) .

ولا يكون علاج هذا القلق الفلسفى وتلك الشكوك الفلسفية بأن نقوم بتحليلها لننتهى إلى أنها غير موجودة ، بل يكون علاجها بأن نقود المريض إلى التعرف على أسباب المشكلة ، فيكون الخلاص بالتعرف عليها ، فالمريض طبيب نفسه(٢) .

فإذا كان المحلل النفسى يعالج المريض بتكوين رأى عن حالته المرضية ، فإن توضيح حالة المريض للمريض تكون بالسماح لهذا المريض بأن يقوم بنفسه بوصف حالته ، وفى قيامه بذلك لا ينبغى أن يلجأ إلى ألفاظ عامة «فاسدة» ، مثل أن يقول : «كنت دائما أقاسى من ضعف فى القلب» ، أو «كنت أعامل دائما بلا إنصاف» ، بل لابد من أن تكون ألفاظه فى لغة قصصية «مطهرة» مثل أن يقول : «أتذكر ذات يوم عندما كنا فى نزهة ، وكنت أحمل كل الأشياء ، واختى لم تحمل شيئاً ، شعرت فجأة عند قمة التل بوخزة مؤلمة فى قلبى .. »(٣)

ويرى وزدم أن الصعوبة الفلسفية يمكن معالجتها بطريقة مماثلة ، فلوقيل : «ماذا تعنى إذن بأن المسائل الفلسفية بلا معنى» ، «هل تعرف أن الكلاب تسمع صوت الصفارة أعلى بكثير مما نسمعه؟» ، لكان من الممكن إزالة هذه الصعوبات بطريقة مماثلة ، وذلك بأن نترك المريض (الفلسفى) يتحدث عن نفسه ، ويجب أن يتحدث بشكل كامل عن نوع المسألة أو القول الذى هو بصدده ، وعندما يتحدث عن ذلك ، مثل حديثه عن مسألة فلسفية ووضعها فى خريطة اللغة بالنسبة لجميع المسائل الأخرى، يكون قد أجاب عن المسألة التى أثارها هو نفسه(٤) .

وهكذا يبدو التشابه كبيرا بين طريقة العلاج النفسى ، وطريقة التخلص من المشكلات الفلسفية ، ويكون التحليل الفلسفى العلاجى شبيها بالتحليل النفسى . ولكن هل كان وزدم يقصد حقيقة هذا التماثل بين القلق الفلسفى والقلق فى المرض النفسى ؟ وذلك التماثل أيضا بين التحليل الفلسفى والتحليل النفسى ؟

1- Wisdom. Other Mind, p. 115n.

2- Charled worth. op. c. t., p. 157

3- Wisdom. other Mind., p. 3n.

4- Ibid., P. 3n..

يجيب تشالزوورث على ذلك بأنه لم يكن أمرا واضحا تماما عند وزدم . لقد ذهب بعض المتابعين لوزدم إلى الظن بأن الشك الفلسفى صورة حقيقية للشك فى المرض العقلى ، كما أنه يستلزم نمطا من التحليل هو أساسا التحليل النفسى[١] .

ولكن يبدو أن وزدم لم يكن على اقتناع بهذه المماثلة بين الفلسفة والتحليل النفسى . ففى كتابه الذى يحمل نفس العنوان «الفلسفة والتحليل النفسى» ، يعرض للشكوك الفلسفية وللشكوك العصابية ، ثم يقول تحت عنوان «الفيلسوف مختلف» :

«هناك اختلاف كبير بين الفيلسوف وكل من الذهانى والعصابى الاستحوازى ، ويكمن ذلك فى مجرى الكلام المسوغ ، فى مجرى عملية التعقيل ، ذلك الأمر الذى يقوم به الفيلسوف عندما يسئل عن السبب الذى جعله يتخذ الطريق غير العادى الذى اتخذه . حقيقة أن كلا من الذهانى والعصابى يستمع إلى صوت العقل ويدافع عن نفسه ، إلا أن الفيلسوف يدافع عن نفسه بطريقة أكثر إتقانا »[٢] .

فالفرق «الكبير» هنا بين الفيلسوف وكل من الذهانى والعصابى ، هو أن الفيلسوف له منطقه القوى الذى يدعم به دعواه ، فهو فى مرضه يتخذ منهجا عقليا يسوغ به أقواله ، ويدافع به عن نفسه ، وهو يقوم بعملية التعقيل هذه بطريقة متقنة ، فى حين أن زميله المريض النفسى أو العقلى ، حتى وإن لجأ إلى العقل ودافع عن نفسه ، فلا يكون دفاعه بالقوة العقلية التى بدت عند صاحبنا الأول .

إلا أن وزدم يرى ، من ناحية أخرى ، أن الشكوك العصابية قد تدعم الشكوك الفلسفية وتقويها وتحث عليها ، فالنوعان متماثلان «جزئيا» . فهو يستخدم التمثيل analogy ليسوغ تصوره للتحليل ، فكما يسوغ التحليل النفسى بنتائجه فى شفاء الناس وإرجاعهم إلى صحة العقل ، فكذلك يسوغ التحليل بنتائجه فى تحرير الناس من المشكلة الفلسفية[٣] .

وربما يسأل سائل عما إذا كان هذا التماثل ينتهى عند هذه النقطة ، لأنه بينما هناك معيار معترف به بوجه عام للصحة العقلية ، فليس هناك مثل هذا المعيار للصحة الفلسفية ، إذ أن الواقع أن كل نظرة فلسفية تحدد بدقة معيارها الخاص للصحة

1- Charles worth. pp. 157 - 8

2- Wisdom. Philosophy. and Psycho - Analysis. p. 175.

3- Charles worth. p. 158.

الفلسفية ، وأن الخلاف بين الفلاسفة يدور بشكل دقيق حول طبيعة الصحة الفلسفية والجنون الفلسفي[١] .

والواقع أن وزدم - فيما يبدو - لم يكن جادا في القول بأن القلق الفلسفي مماثل للقلق النفسي ، وبالتالي لم يكن جادا أيضاً في المماثلة بين التحليل الفلسفي والتحليل النفسي ، وكل ما هنالك أنه أراد أن يقدم تشبيها لهذا القلق الفلسفي الذي ينبغي التخلص منه ، فوجد في القلق النفسي مثل هذا التشبيه ، وذلك حتى يجد المبرر الكافي لأن يستمر في التشبيه ليصل إلى فكرة العلاج الفلسفي الذي تشبه العلاج النفسي ، ذلك الذي يتم عن طريق «التحليل» ، التحليل الفلسفي هنا ، والتحليل النفسي هناك .

٧ - المفارقات الميتافيزيقية وأهميتها

وقد اهتم فلاسفة كيمبردج العلاجيون - وعلى رأسهم وزدم - بمسألة المفارقات الميتافيزيقية ، لما لها ، في اعتقادهم ، من أهمية في البحث الفلسفي . فقد رفض هؤلاء الفلاسفة أن تكون مهمة التحليل مجرد إزالة اللبس وذلك بتوضيح المعاني التي تحملها العبارات ، لأن الإلتباسات الفلسفية ليست مجرد إلتباسات ناشئة عن غموض لغوي حتى يمكن توضيحها بإظهار معانيها بالطريقة التي كان يتبعها «مور» ، فلا يمكن توضيح هذه الالتباسات بمجرد التحليل اللغوي ، فمثل لهذا التحليل لا يعدو كونه مجرد بداية ينطلق منها ، على ذلك لا تكون الأقوال الميتافيزيقية بلا قيمة ، بل ذات قيمة إيجابية [٢] .

وقد كان وزدم - فيما يرى باسمور - متعاطفا مع الميتافيزيقا ، فكان ، على غير عادة كثير من الفلاسفة المعاصرين الآخرين ، مهتما اهتماما عميقا بالفن والدين والعلاقات الشخصية مما جعله يتعاطف مع الميتافيزيقا ، وكان يأمل في توضيح أن الميتافيزيقا يمكن أن تكون ذات قيمة دون أن تعود إلى النظرية الوصفية ، تلك التي قدمت لنا وصفا لكائنات فائقة على الكائنات التجريبية[٣] .

1- ibid., P. 158.

2- ibid., p. 185.

3- Passmore, op. cit., p. 437.

لهذا تعرض وزدم لبيان طبيعة المنازعات الميتافيزيقية ، حيث يميز بين ثلاثة أنماط من المنازعات : «المنازعات التجريبية» مثل الجدال حول قابلية الهيليوم للاشتعال ، وهو جدال يحسم بالملاحظة والتجربة . و«المنازعات المنطقية» وتحسم بالإشارة إلى القاعدة الدقيقة التى تستخدم فى هذا الأمر . أما النوع الثالث فهو ما أطلق عليه اسم «النزاع المتضارب» Conflict dispute ، وهو النوع الميتافيزيقى : فلو وضع شخص المشكلة التالية : «إذا كانت البقرة حين يهاجمها كلب تجعل قرونها دائما تجاهه ، تدور بنفس السرعة التى يقفز بها الكلب فى دورانه حولها ، فهل الكلب يدور حول البقرة؟»[1] . فهذه المشكلة لا تحل باللجوء إلى الملاحظة والتجربة ، ولا السير وفق قاعدة ، ولا تحل إلا بوضع عرف جديد نستخدم فيه أو لا نستخدم كلمة «حول» فى مثل هذه الظروف[2] .

إن الأمر الغريب عند الفلاسفة - فيما يرى وزدم - هو أنهم يقولون بآراء إذا نظرنا إليها من زاوية المنطق بدت واضحة الكذب ، فهم يقولون لنا مثلا أن قوانين الرياضيات هى على وجه الحقيقة قواعد نحو ، ويصرون على ذلك حتى بعد أن نوضح لهم أن القاعدة لا تكون صادقة أو كاذبة . كما أنهم يظلون على إصرارهم بأن الموضوعات المادية لا وجود لها حتى حينما نرفع أيدينا - على طريقة مور - لنقول : «انظر هناك ، ذلك موضوع مادى» . فالفلاسفة لا يقنعون باستعمالنا العادى ، ويفهمون الأمور بطريقة مخالفة لما نفهمه ، فبينما نرى النزاع «منطقيا» يرونه «متضاربا»[3] .

إن هذا العناد الذى يتميز به الفيلسوف أمر له قيمة إلى الحد الذى يكون فيه موجهاً لانتباهنا إلى التماثل (الذى أشرنا إليه من قبل) ، إذ لولا هذا العناد لكان هذا التماثل أمراً مهملاً . فهذه التماثلات التى يهتم بها الفيلسوف تتعلق باستخدام

(١) هذا المثال مأخوذ عن مثال قدمه وليم جيمس فى كتابه «البراجماتية» حيث كان السنجاب مكان الكلب هنا ، والشجرة مكان البقرة . (أنظر : وليم جيمس : البراجماتية ، ترجمة محمد على العريان) دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٦١ - ٦٣ ، وانظر أيضا كتابنا مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ص ١٩٨٤ ، ص ٤٢) .

2- Passmore. op. cit., P. 437

3- ibid., P. 437

العبارات ، وهنا تقع المفارقات الفلسفية ، تلك التى يراها وزوم مفيدة ، لأنها تلقى الضوء على هذه التماثلات[1] . ويذهب وزدم إلى أبعد من ذلك ، فيتحدث بطريقة توحى بأننا لا نستطيع أن نعرف بعض الوقائع إلا عن طريق المفارقات ، فيقول صراحة : «إن المفارقة راية تعلن عن اكتشاف»[2] . فإذا جاء الوضعى ليخبرنا - مثلا - بأن القضايا الميتافيزيقية بلا معنى ، فإن مفارقته توجه إنتباهنا بطريقة نافعة إلى الاختلافات بين منطق التقريرات العلمية ومنطق التقريرات الفلسفية . وحينما يقرر «أننا لن نستطيع أن نعرف حقا أن للآخرين عقولا» فهو يساعدنا على أن نرى أننا لا نفحص أقوالنا عن عقول الآخرين من الناس بنفس الطريقة التى نفحص بها الأقوال الخاصة بالمقاعد والمناضد»[3] .

ولكن قد يقول قائل : إن المفارقة إنما هى تعبر عن أمور غير حقيقية ، فكيف يمكن أن تكون ذات فائدة ؟ ويجىء رد وزدم قاطعاً :

«ينبغى التشبث بهذه الأمور غير الحقيقية Untruths ، ولا يرجع السبب فى ذلك إلى أنها علامات على تشوش عنيد ، بل لأنها مفيدة من الناحية الفلسفية ، والشىء الغريب أن فائدتها قائمة على مفارقتها ، وبالتالى على كذبها»[4] . ولعل هذا هو الدافع الذى دفع وزدم إلى أن يقول : «يجب على الفلاسفة أن يحاولوا بلا توقف أن يقولوا مالا يقال»[5] .

وهكذا يتضح لنا أن المفارقات التى تنطوى عليها الأقوال الميتافيزيقية هى إذن مفارقات تنويرية ، لأنها تقودنا إلى معرفة ما كان يمكن الوصول إليها بدون وجود هذه المفارقات . ولذلك فلا عجب بعد ذلك من أن يأتى وزدم ليعرف الفلسفة بأنها منطق المفارقة[6] .

1- ibid., P. 438.

2- Wisdom, Philosophy and Psycho - Analysis. P. 178.

3- Passmore, op. cit., p. 439

4- Wisdom, Philosophy and psycho - Analysis, p. 50

5- ibid.. P. 50

6- Gallener. words and things, p. 66.

٨ - مناقشة :

ونصل الآن إلي وقفة قصيرة لمناقشة بعض أفكار فلاسفة كيمبردج العلاجيين من خلال ما حاولنا أن نلم به من آرائهم - وخاصة آراء وزدم ، وهي آراء قامت على الأسس التي وضعها رائدهم فتجنشتاين .

وأول ما نلاحظه هنا أن فلاسفة التحليل العلاجي لا يرون في الفلسفة إلاَّ مجرد وسيلة للتوضيح أو أداة فنية علاجية ، ومعنى ذلك أن ليس هناك موضوع خاص للفلسفة ، إلا أن منهجها هو تحليلي وعلاجي في طابعه العام .

والواقع أن تاريخ الفلسفة ينطوي جزئيا على تلك الخاصية العلاجية ، وإن لم تكن بالطبع خاصية لجميع أجزاء الفلسفة ، بل في منهجها ، فقد كان هذا المنهج العلاجي موضع قبول من جانب كثير من الفلاسفة ، من أمثال أرسطو والفلاسفة الاسكولائيين ، والقديس توما الأكويني ، وبعض الفلاسفة الوضعيين المحدثين[1] .

ولكن لنقتصر في حديثنا هنا على الفلاسفة التحليليين المعاصرين لنرى مدى اتفاق أصحاب التحليل العلاجي مع غيرهم من التحليليين . وهنا نلاحظ أنهم يختلفون عن زملائهم في مدرسة اكسفورد ، وهم فلاسفة اللغة العادية من أمثال أوستن ورايل وستراوسون ، ذلك أن فلاسفة اكسفورد يرون أن الغموض الفلسفي ناشيء عن غموض لغوى ، وأن الفلسفة هي وسيلة للتوضيح والتفسير عن طريق اللغة العادية[2] .

كما أنهم يختلفون عن الوضعيين المناطقة في موقفهم من الميتافيزيقا ، فبينما يرفض الوضعيون المناطقة الميتافيزيقا رفضا قاطعاً بوصفها لغوا لا معنى له ، يرى فلاسفة التحليل العلاجي أن للميتافيزيقا دوراً إيجابيا تنويريا[3] .

ومع أنهم ينطلقون من أفكار فتجنشتاين ، إلا أنهم لم يتابعوا آراء هذا الرائد متابعة كاملة . فقد كان فتجنشتاين - فيما يقول وزدم - يسلم بأن النظريات الفلسفية (المفارقات) ذات أهمية من الناحية الفلسفية لا لمجرد أنها نماذج مما يقدمه لنا كبار

1- Charles worth. p. 210 ff.

(٢) انظر في ذلك بالتفصيل ، كتابنا : مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة ، ص ١٨٠ وما بعدها .

(٣) انظر في ذلك : Wisdom. philosophy and psycho - Analysis. p. 229 F: Lazerowitz. M..«The positivistic use of Nonsense» Mind. vol. LV. 1946. p. 247 - 255.

الفلاسفة بل لأنه قد قدمها كثيرا على أنها مجرد علامات للغموض اللغوى[1] . في حين أن وزدم قد قدم هذه النظريات على أنها أيضاً علامات على تدخل اللغة وسطوتها[2] .

ولا أدل على أن وزدم وزملاءه لم يلتزموا تماما بتعاليم رائدهم من أن وزدم في «الفلسفة والتحليل النفسي» يعرض لطبيعة الأقوال الفلسفية ليرى أنها ليست لفظية ويقول : «قلت إن المشكلات والنظريات الفلسفية هي على الحقيقة لفظية ، ولكنك لو شئت فسوف لا نقول هذا ، أو سوف نقول أيضا نقيضه»[3] . ثم ينبه القارئ في هامش الصفحة على أن ذلك ليس بالضرورة أن يكون رأى فتجنشتاين ، فيقول : «إنني لا أود أن أقول أن فتجنشتاين قد يوافق على هذا النوع من الكلام ، ولا أن أقول إنه يعارضه»[4] . ويبدو هنا التلميذ وقد أراد أن يختط لنفسه طريقا مستقلا عن أستاذه ، سواء سار في محازاته أم انحرف عنه . ويمكن أن نقول ذلك أيضاً عن بقية فلاسفة التحليل العلاجي .

وقد تعرض فلاسفة التحليل العلاجي للهجوم العنيف من جانب كثير من الباحثين . وكان وزدم على وجه الخصوص أكثر تعرضا لذلك الهجوم . فقد انتقده باسمور بعنف في كتابه عن «الفلسفة في مائة عام» ، فبعد أن عرض لموقفه الفلسفي العام كتب يقول : «إن عرضي لموقف وزدم الفلسفي يبدو في جانب من جوانبه الهامة عرضا مضللا ، فقد أظهرت وزدم بصورة أكثر تحديدا ودقة مما هو عليه في الواقع»[5] .

ثم راح يعدد التعارضات الكائنة في كلامه ، والتناقضات التي تبدو في فلسفته ، فضلا عما بها من غموض والتباس ، مثل حديثه عن المفارقات الفلسفية ، تلك التي يمكن أن نقول عنها أنها لفظية ، ويمكن أن نقول عنها نقيض ذلك .

وقد قام «فاريل» بأقدم تقييم شامل لمدرسة كيمبردج العلاجية ، أو الوضعية العلاجية (كما يسميها) . بل وصنف الانتقادات التي يمكن أن توجه إليها إلى

1- Wisdom. philosophy and psycho - Analysis. p. 41.

2- ibid., P. 41

3- Ibid., P. 37

4- ibid., P. 37 n

5- Passmore. op. cit. PP. 439 - 40.

انتقادات ملائمة وأخرى غير ملائمة ، وحسبنا أن نذكر من هذه الانتقادات غير الملائمة ما يلى :(١)

١ - أن موقف التحليليين العلاجيين هو ، كأى موقف وضعى ، غير معقول ، فهو يرفض ما تزعمه الفلسفة من معرفتها للواقع ، وهو بهذا الرفض نفسه يدعى بالتالى أن تكون لها مثل هذه المعرفة ، ويرى «فاريل» أن عدم ملائمة هذا النقد يكمن فى أنه ينظر إلى موقف هؤلاء التحليليين بنفس النظرة التى ينظر بها إلى النظريات الوضعية الأخرى . فى حين أن موقف التحليليين العلاجيين مختلف عن تلك النظريات الأخرى .

٢ - حين نقول كل شىء عن أية مشكلة فلسفية محددة ، فستظل المشكلة قائمة، فهى تظل هناك تنتظر الإجابة ، فمنهج فلاسفة كيمبردج لا يعدو كونه محاولة لتنحية المشكلة جانبا ، ولمنع جميع المحاولات التى ترمى إلى الوصول إلى إجابة لها ولبعد هذا المنهج عن حل المشكلات فهو إذن ببساطة وسيلة للهروب من المشكلات التى يواجهنا الواقع بها . إن عدم ملائمة هذا التقدير يرجع إلى أن أصحابه لم يضعوا النقد فى صورة صحيحة ، ذلك لأنهم يريدون أن يقولوا ببساطة إن (أ) موقف التحليليين العلاجيين لايقدم أية إجابة من النوع المعروف ، وأن (ب) الناقد مازال ينتظر إجابة ، وأن (جـ) مثل هذه الإجابة لابد من تقديمها . ولا خلاف على النقطة الأولى ، أما الثانية فتكون مناسبة إذا وضعنا فى اعتبارنا فاعلية العلاج الذى قالوا به ، ويكون مقصود ناقدنا هنا هو بيان أن العلاج سوف لا ينجح فى شفاء الناس من قلقهم على اكتشاف أفضل نظرة ننظربها إلى الواقع ، وهو بحث اجتماعى سيكولوجى . أما الثالثة فليس بالضرورة أن تكون هناك هذه الإجابة ، لأن هذه الإجابة الفلسفية ليست هى الوحيدة التى تحل لنا المسألة .

كما عرض «فاريل» للعديد من الانتقادات «الملائمة» التى يميز فيها فى آراء الفلاسفة العلاجيين بين ما يتعلق منها بالقلق الفلسفى أو عدم الاتفاق الفلسفى ، ومنها ما يختص بالإجراء العلاجى المقترح(٢) .

1- Farrell, B.A.. «An Appraisal of therapeutic positivism» P. 37 ff.

وفى اعتقادى أن بعض هذه الانتقادات ملائمة لأن توجه بجدية إلى أصحاب التحليل العلاجى .

2- ibid.. P. 41 - 48 - 48: 133 - 150.

أما تشالزوورث فقد ختم حديثه عن مدرسة كيمبردج فى كتابه عن «الفلسفة والتحليل اللغوى» بتقييم رائع لأهم آراء فلاسفة التحليل العلاجى . وقد تركزت انتقاداته لهم على نقطتين أساسيتين هما[1] :

أولا : ما الذى تصل إليه - بشكل نهائى - نظرية التحليليين العلاجيين المتعلقة بطبيعة الأقوال الميتافيزيقة ؟ فلا شك فى صحة القول بأن الأقوال الميتافيزيقية تجسد اقتراحات لغوية ، وتقول بشكل دقيق أننا نستخدم اللغة لوصف العالم بطرق دقيقة معينة ، وتتضمن - عند نقطة ما - خروجا على العرف اللغوى الفعلى . فقد يقول قائل ، مثلا ، أن أفلاطون فى نظريته عن المعرفة «يقترح» استخدام لفظ «المعرفة» ليكون ممكن التطبيق «فقط» على المعرفة الرياضية والضرورية ضرورة منطقية ، وبالطبع ، فإنه عندما فعل ذلك أخل بالعرف اللغوى المشترك ، لأننا نستخدم بالفعل فى الاستعمال اليومى كلمة «معرفة» لتصف إدراكنا للوقائع المحتملة ، كما تصف بالمثل إدراكنا للقضايا الضرورية والرياضية . إلا أن اقتراح أفلاطون لم يكن أمراً تعسفيا تماما فى استخدام كلمة «المعرفة» بطريقة خاصة تماما ، إذ هو بالأحرى اقتراح مصحوب بـ «غرض» يمكن للمرء أن يعضده بـ «أسباب» معينة . فلا يمكن القول باقتراح «خالص» صادقا أو كاذبا ، أفضل من الآخر أو أسوأ منه ، ولكن ما يمكن أن يقوله المرء عن الاقتراحات «الفلسفية» هو هل لها مسوغاتها أم لا ، تنير الذهن بدرجة أكثر أو أقل من غيرها .

وهنا لا تكون نظرية التحليل العلاجى حقيقة ثابتة وتنويرية كما يدعى أصحابها ، لأن كل ميتافيزيقى قد يصر على أنه لم يقم بعمل اقتراحات تعسفية بصورة كاملة ، بل اقتراحاته تحتمها الوقائع وتقدم لها مسوغاتها . ويكون الأمر الهام هنا هو نوع الوقائع المقصودة والطريقة التى يتم بها تقديم المسوغات للاقتراحات المعنية . وهنا يكمن غموض فلاسفة التحليل العلاجى وتضاربهم ، إذ قد يقول قائل أن ليست هناك وقائع تسوغ اقتراحات الفيلسوف ، لأن الوقائع هى فقط تلك التى تعالجها العلوم الوضعية - وهذا الرأى - الذى هو رأى الوضعيين - ينطوى على القول بأن هذه الاقتراحات اللغوية هى تعسفية تماما ، فهى مجرد أمور لفظية ، إلا أن التحليليين العلاجيين لا يريدون التسليم بأن هذه الاقتراحات تعسفية تماما ، إلا أنها فى الوقت نفسه ، لا يمكن تبريرها بالإشارة إلى نوع خاص من الوقائع .

1- Charles worth. op. cit. p. 163 - 167.

وينتهى تشالزوورث فى ذلك إلى القول بأن أفكار التحليليين العلاجيين قاصرة ومثيرة لصعوبات بالغة .

ثانيا : هل منهج التحيل الذى يقترحونه لتبرير تصورهم للفلسفة هو وحده التحليل الصحيح ؟ هل هو حقا يسمح لنا بحل الصعوبات الفلسفية دون أن يدخلنا فى الإشكال الفلسفى نفسه ؟ وهناك العديد من الأسئلة التى أثارت قدراً كبيراً من المناقشة بين التحليليين فى الأربعينيات . إن جوهر موقف التحليليين العلاجيين برمته هو الهروب من الالتزام بأى موقف فلسفى ، ويدعى هذا الموقف أنه يقدم وسيلة رؤية خلال المفارقات الفلسفية دون أن يقع هو نفسه فيها . ومعنى ذلك أن التحليل العلاجى لا يمكن تبريره باللجوء إلى أى «مبدأ» فلسفى ، لأن ذلك سيؤدى إلى مفارقة من الدرجة الثانية كتلك التى وقع فيها الوضعيون الذين يدعون - فيما يقول وزدم - «إن نتيجتهم ما وراء الميتافيزيقية (أعنى ، أن مفارقات الميتافيزيقا ليست على الإطلاق أقوالا على الحقيقة ، ولكنها مجرد مظاهر تشوش) هى استثناء ، ويدعو - كغيرهم من الميتافيزيقيين ، أن نتيجتهم يمكن استنباطها فى خطوات على وجه لا يمكن معه لأى عاقل وأمين حقا أن يجادل فيها »[1] .

ولهذا فإن أى صياغة منظمة لمنهج التحليل العلاجى سيكون مستحيلا . بل إن مقارنته بمنهج التحليل النفسى ، أمر خطير ، لأنها ستؤدى إلى منازعات وراء الميتافيزيقية كتلك التى وضع المنهج لكى يحلها . فإن كل قضية تقول إن جميع المشكلات الفلسفية لها صفة معينة إنما تعبر - كما يقول دونكان جونز عن فلسفة أيضاً ، ويدخل قائلها مرة أخرى فى دائرة المفارقة الفلسفية والمفارقة المضادة .

ولقد حاول التحليليون العلاجيون الهروب من هذا الإحراج بالزعم بأن منهجهم يمكن تبريره بنفس الطريقة التى يمكن بها تبرير منهج التحليل النفسى ، وهى النظر إلى النتائج العينية للعلاج طبقا لمعايير الصحة العقلية ، فهذا الأمر مستحيل بالنسبة للفلسفة ، فليس هناك اتفاق على «العلاج» الفلسفى الناجح ، فكل فلسفة ، كما قلنا تحدد لنفسها معيارها الخاص للسلامة الفلسفية وتزعم بشكل دقيق أنه أفضل منهج لتهدئة قلقنا الفلسفى . فإذا أدعى أصحاب التحليل العلاجى : أن من يتبع منهجهم

---

(١) انظر فى ذلك : Wisdom. philosophy and Psycho - Analysis. p. 269.

فسيمتنع عن أن يسأل أسئلة فلسفية من النمط الشائع ، فليس هناك ما يمنع الهيجليون والمتصوفة أو أى شخص آخر من أن يستخدم تعريفات مماثلة لصالح مذاهبهم ، فمثلا قد يقال : لا يتحرر الشخص من القلق إلا حينما تكون كل أسئلته التى يسألها محصورة فى نطاق اللغة الهيجلية» . وهكذا يبطل هذا الزعم العلاجى ، ويكمن بطلانه فى أنه تحصيل حاصل(١) .

وعلى الرغم من كل تلك الانتقادات وغيرها كثير ، فلا شك فى أن فلاسفة التحليل العلاجى قد قدموا تصورا جديدا للفلسفة ، ومنظورا يختلف عما ألفناه فى الفكر الفلسفى يمكن أن نعده موقفا فلسفيا فريدا له وجاهته ، كما أن له أهميته لفهم المشكلات الفلسفية ، ولمعرفة أفضل الطرق التى يمكننا بها معالجة هذه المشكلات . ولا أجد - فى النهاية - كلمة أختم بها هذه الصفحات أبلغ من الكلمة التى ختم به «وارنوك» حديثه عن هذا الاتجاه حيث قال : «أعتقد أن ليس هناك الآن أدنى شك على الإطلاق فى أن هذا الرأى عن نشوء المشكلات الميتافيزيقية ، والرأى الذى يترتب عليه عن طريقة تناولها إنما يمثل مساهمة باقية ، وغاية فى الأهمية لا فى الممارسة الحالية للفلسفة فحسب ، بل أيضا لفهم تاريخها فهماً صحيحاً»(٢) .

(١) انظر تفصيل ذلك مقال : Farrell, op. cot., p. 134 - 5.

2- Warnock, G. J., op. cit., p. 115.

(٦)

شهادة فى زى السيرة الذاتية

عبد المنعم تليمة[١]

معنى المجتمع الحديث التعدد : نشوء فئات وطبقات وقوى اجتماعية جديدة ، تعبر عن نفسها فى مدارس واتجاهات وتيارات سياسية وفكرية ، وتقيم مؤسسات تجعلها مسئولة عن حماية هذا التعدد ورعايته .

لكن التطور من مجتمع كلاسيكى قديم إلى مجتمع عصرى حديث معاناة فادحة تتعدد أسبابها ، إنما فى الصدارة منها الحكم المطلق . ذلك لأن جوهر الحكم المطلق احتكار إدارة شئون المجتمع - بالمعنى الشامل للإدارة - وحرمان القوى الأخرى من المشاركة فى هذه الادارة، وثمرة ذلك تعطيل المجتمع من الانتقال إلى العصر الحديث. الحكم المطلق ضد التعددية، فهو - إذا - ضد التحديث الحقيقى . وثقافة المجتمع أول ما يصنعه الحكم المطلق ، يريد سندا لوجهته وغاياته . تجرى قراءة تاريخ الأمة بنهج انتقائى يفتش فى موروثاتها عن مبررات لوضعها الراهن ، وتدار الحياة الثقافية الجارية بنهج (واحدى) يُثَبت ما هو قائم ويفسر وجهاته ، ونتيجة الأمرين جميعا تعطيل طاقة الأمة الإبداعية وسد طريقها إلى المستقبل . من ها هنا كان المسعى - فى المجتمعات المنتقلة إلى العصر الحديث - إلى الحرية . إن الحرية غاية سعى البشر فى كل زمان ومكان ، بيد أنها شرط تاريخى أول لكل تحديث . لذلك كانت العبارة عنها أول عنصر من عناصر الثقافة الجديدة فى هذه المجتمعات . ماذا عن الأدب ونقده فى هذه الثقافة الجديدة؟ يتمكن مبدع الأدب بما لديه من طرائق الأداء الجمالى أن يعصم نفسه وعمله من المواجهة المباشرة ، لأن طرائقه تجعل مغزى عمله يخفى إلا على الحذاق من القارئين والناقدين . لكن ناقد الأدب له شأن آخر ، لأن طرائقه تعتمد الإبانة والتحديد والتعيين والتفسير والتأويل ، وكل هذا يضعه فى قلب المواجهة .

وكاتب هذه الصفحات من أبناء هذا السبيل ، وهذه شهادته .

والشهادة عماد من أعمدة السيرة الذاتية وعنصر من عناصرها . ولقد تعودنا - معشر الكتاب العرب المحدثين - على أن نتوارى فى تحرير سيرنا الذاتية وراء ضمير

(١) أستاذ النقد ورئيس قسم اللغة العربية السابق فى كلية الآداب - جامعة القاهرة .

الغائب. ألا ترى معى - أيها القارئ الكريم - فى هذه العادة دالة (أسلوبية) على ما نحن بصدده من الحديث عن القهر والاغتراب فى حياتنا الروحية والثقافية عامة؟ ألا ترى فيها ضربا مفروضا من العجز عن العبارة (الحرة) عن ذوات أنفسنا المغتربة. مهما يكن من أمر ما أراه وما تراه أو لاتراه معى ، فإننا سنمضى مع هذه العادة: جاء (صاحبنا) إلى الدنيا وقد أحيط مولده بأمور اسطورية تصاحب عادة مواليد الذكور الأعزاء فى مثل بيئته الاجتماعية ، خاصة أنه خرج من رحم أمه وقت صلاة الجمعة ، بل لحظة ختامها بالدعاء التقليدى. فلقد ذكر النسوة اللاتى شهدن مولده أن عبارات أجرتها المقادير فى دعاء إمام المسجد تدل على أن الله قد خص هذا الوليد بكثير من كرمه وبكثير من النجح والسعد فى مقبل حياته . ونسيت - طبعا - هذه الخوارق مع الأيام ، وإن كان ذكرها أمامه قد كان يسعده فى سنى حياته الباكرة . أما الذى لم تمحه الأيام ولم يسقط من يد الزمن وظل يتواتر على ألسنة أهله الأدنين ، فهو أنه قد مكث فى بطن أمه أحدعشر شهرا ، وكان هذا القول يروى عندما يريد القائل أن يصف صاحبها بفضيلة المهل والصبر . كان الأبوان من أسرة واحدة فقيرة، جاء الأب من واحد من فروعها الضعيفة ، وجاءت الأم من واحد من أقوى فروعها ، وعامل القربى هذا هو الذى منح الأب حق هذا الرباط وسوغ هذا القران . كان الأب - رحمة الله - ميالا إلى العزلة حتى صارت طبيعة له ، لم يغش المجالس طبيعة ولم يخالط الأصدقاء ، ولم يعرف أحدا غير أهله ولا أمرا غير عمله ، قضى عمره قانعا مستكينا راضيا بما أجرته له وعليه المقادير . أما الأم رحمها الله - فهى قوية جميلة سيدة طموح متصدرة فى مجالس النساء برزة فى مجالس الرجال ، يشاورونها ويأخذون بما ترى ويعتدون ، ويؤخذون بمهابتها ولايراجعون . ويعيش هذان الأبوان وأبناؤهما - كعادة ذلك الزمان - فى دار كبيرة ، تضم الجد وزوجاته والأعمام وزوجاتهم وأولادهم. كل رجل فى الدار أب لصاحبنا وكل إمرأة أم له ، وكل أنثى أخت وكل ذكر أخ . الرجال مكدودون أبدا بأعمالهم تلك الشاقة التى تعود عليهم بالتشجيع من الرزق والخشن من العيش ، والنساء مكدودات أبدا بالحمل والولادة فلا تكاد الواحدة منهن تفرغ من حمل إلا وتبدأ فى جديد آخر . وأما الأبناء ففى حراك دائب ، الأنثى ضيفة عابرة تجهز لدار أخرى حيث زوج تزف إليه ، والذكر منذور للعمل فلاحا فى حقل أو رب حرفة ولا يلبث أن تفرد له غرفة من تلك الغرف الكثيرة يخلو فيها إلى زوج تختار له . والمرجع الأعلى لهذه المجموعة البشرية هو الجد ، يحيط بكل شأنها ، ويدبر كل أمرها معتمدا مقاييس متوارثة لا يجوز نقضها ولا الخروج عليها .

ولم تكن هذه الدار - بتكوينها البشرى هذا الذى وصفناه بإجمال - فريدة، إنما كانت نمطا تكون المجموعة منه واحدة من الأسر التى لاتزال محتفظة بصورة القبيلة بفروعها وأفخادها وعلاقاتها، وتكون مجموعة من هذه الأسر القرية وهى الوحدة الاجتماعية الانتاجية التى تكاد تكتفى بذاتها فى كافة أمور العيش خاصة فى الجانبين المالى والاقتصادى . وينهض الجانبان الأخيران على معيار واحد واضح هو ملكية الأرض ، فالأغنياء يملكون الأرض، والفقراء يعملون عليها . وتحدد هذه القسمة الاجتماعية بدورها علاقة القرية بالعاصمة . فعاصمة البلاد بالنسبة لأغنياء القرية هى الحكومة ورجالاتها ومكاتبها وإداراتها ومصالحها ووزراؤها ، يقصدون إليها طلباً للوجاهة والنفوذ والكسب والصعود الاجتماعى ، وهذه العاصمة بالنسبة لفقراء القرية هى موطن أولياء الله ، خاصة آل بيت رسول الله يقصدون إليها طلبا لقضاء الحاجات ، وما كان هذا القصد يبعد فى عمومه عن طلب الصحة والستر. أما (الوطن) فقد كان تصوره على شئ من غموض ، على الرغم من أن هذه البلاد هى (أم الدنيا) فى ضمائر أهلها وعلى السنتهم. كان معنى الوطن لدى أهل القرية - وهى كغيرها من القرى على أية حال - مزيجا من العرق والملة ، من القومية والدين . كان أهل القرية على أنهم من خير أمة أخرجت للناس، وما مكن الإنجليز من بلادنا وشأننا إلا أن بعضا من كبارنا قد خان أهله وإلى عدوهم ، وإلا أن جمهورنا قد إبتعد عن طريق الله ولم يقم بحق دينه ، فهذا هو طريق الفوز والاستقلال ، ولو قد سلكناه لهزمنا هؤلاء العدو وأخرجناهم من ديارنا فما النصر إلا من عند الله . وليس يبتعد تصور أهل القرية لهؤلاء العدو من الإنجليز ، عن تصورهم لـ(الآخر) عامة ، للأغيار، خاصة بعد أن هوى العالم إلى جحيم الحرب الثانية . فالعلم طائفتان: أمة المؤمنين ولها الفوز فى الدارين مادامت على الصراط المستقيم وأمم أخرى يجمعها جامع واحد هو مغايرة المؤمنين فى الملة وقد تحصل أمة أو أكثر من هذه الأمم شيئا من قوة وتقدم بمقاييس دار الفناء لكن هذا ليس بشئ فى الميزان الحق ، ميزان دار البقاء . ولقد خرج على الناس رجل - فى هذا الصراع الذى عم العالم ذاك الزمان - وهو زعيم لأمة الألمان ، سيظهره الله على عدوه ، لأنه يضمر الإسلام والإيمان . بل إن هذا الزعيم المؤمن منذور لرسالة عظمى، ذلك أن لديه سبعين ألف عربة هائلة ، فى جوانب كل منها سكاكين يبلغ طول كل منها سبعين ألف ذراع . وعندما يأتى أمر الله فإن هذا الرجل يسير عرباته فتقص كل بناء من أساسه وتبيد كل شئ فيفنى العالم الذى عمه الفساد وينشأ قوم آخرون من المؤمنين

يعمرون الأرض ويقيمون العدل فيها . ولايزال صاحبنا يحتفظ بأطراف من هذه التصورات والأحاديث . ولايزال يذكر أن بعض الليالى كانت تشهد هولا من غارات المتحاربين ، وأنه كان فى تلك الليالى يتوقع موته وفناء العالم فيهرع ، وقد أصابه الفزع الأعظم ، إلى التماس حماية تعصمه من هلاك آت لا ريب فيه .

غلب القهر إذن هذه الأمة فردها - بعد عز - إلى طور من التطور أقرب إلى طور البدائية الأسطورية الأولى . وهن القهر قوتها الناشطة فصارت إلى عجز، ووهن من قوتها المفكرة فصارت إلى تبلد ، ووهن من قوتها المبدعة فصارت إلى عقم. استسلمت عاجزة إلى أن كل الأمور إنما ترجع إلى خير وشر وإلى أن الخير والشر كائنان فى أصل الوجود ، وإلى أن استجلاب الخير واستدفاع الشر لايكونان بفعل وإرادة بشريين إنما هما قدر سبق النشوء والتكوين والخلق. لكن هذه الجماعة البشرية ، فى مستوى تخلفها هذا الذى فرضه عليها القهر التاريخى، ليست متفلسفة لتتجادل فى أصول الأمور وأمهاتها ، إنما هى مهمومة بأمور عيشها الخشن المباشر وبتفصيلات حياتها الثقيلة وهنا لابد أن تستعين بموجودات وكائنات وسيطة ، أقوى منها ، تتوسل بها إلى جلب الخير ودفع الشر . استجابت تصوراتها لهذه الحاجة ، فملأت الآفاق بهذه الكائنات غير المرئية ، وجعلت منها الطيب الخير والخبيث الشرير . وتنصرف كل هذه الكائنات إلى طائفتين عظيمتين لكل منهما إسم جامع ، فالملك خير وهو اسم جامع لكل الملاك من هذه الكائنات ، وإبليس شر وهو إسم جامع لكل الأرواح الخبيثة النجسة الشريرة من هذه الكائنات . وترجع الطائفتان إلى أصل واحد هو الجن. والخير محدود بنوع واحد من الجن وهو الملائكة فالملك أو الملاك جنى نظف وطهر فصار خيرا كله ، أما الشر فأنواع عديدة . ذلك أن الجنى إذا كفر وأفسد فهو شيطان ، روح خبيث بعيد عن الرحمة يحركه الدهاء والعدوان . فإذا عتا الجنى عتوا وقدر على تحريك الأبنية وحمل الأثقال واستراق السمع فهو مارد . أما إذا تجاوز الجنى كل ذلك فزاد خبثه واشتد دهاؤه وقدر على الأمر الصعب فهو عفريت. نزلت هذه الكائنات فى البشر بين ظهرانيهم أوأظهرهم، وعاشرتهم على مثال حياتهم، فكان من هذه الكائنات من يولد لهم ويأكلون ويشربون، بل لقد إختلطت الجماعتان البشرية والجنية اختلاطا عريضا واتخذ بعضهم من بعضهم أزواجا. وعوضت قدرة الجماعة الجنية عجز الجماعة البشرية. كانت هذه القدرة تستجيب لنداء الجماعة البشرية فى الجليل من الأمور، خاصة ظواهر

الطبيعة فكانت بنات الحور والنور والجنة يسعين لإطلاق القمر من الأسر (الخسوف) إذا خفى وجهه المواجه للأرض كله أوبعضه ، وكن يسعين لإطلاق الشمس من الأسر (الكسوف) إذا احتجت نهارا أو تغير وجهها فاسود . وكانت الكائنات النارية الضارة خير عون فى أمور الكيد والمنافسة والخصومة . وكانت الكائنات الهوائية اللطيفة خير عون فى أمراض النفس والروح والجسم وأمور الرزق والعشق والزواج والحب... إلخ .

ولهذه الجماعة البشرية عملها وفنها وكلاهما تام منقطع، أى ناجز مروى نضج واحترق فلا مزيد عليه ولا إضافة إليه ، إكتمل لدى من غبر من أسلافها وسقط إليها، وعليها أن تلتزم به وترويه وتؤديه كما تلقته وورد إليها .

أما العلم ، فلم يكن ذلك الذى عرفه أوائل الأسلاف ناميا ورابيا متسعا لأمهات الأصول والأنظار والمناهج والآفاق والحقول ، معتدا بإعمال العقل والخاطر مؤسسا على الاجتهاد والإبداع ، وإنما كان ذلك العلم الذى خلفه الأسلاف المتأخرون وصاغوه فى نفس أزمنة القهر فكان ثمرة لها ودلالة عليها . كان هذا العلم الذى ورثته الجماعة يدور حول الدين ، وليس منه فى غالب أمره، إلا الثابت من أحكام العبادات والمعاملات. مدار هذا الموروث الأمر بالمعروف والنهى عن الإثم والظلم والعدوان والمنكر، وبيان الخير والشر والحق والباطل والثواب والعقاب والحساب والميزان . كل هذا فى أفعال الناس وردود أفعالهم وما كسبت أيديهم ، لكن هذا المدار لم يتسع لمظالم الحكام وعدوان الأعداء، فإن اتسع فإنما ليرجع بالتأثيم والترجيم على الجماعة نفسها ، فهى - فى هذا المدار - التى ظلمت نفسها لأنها لم تف بحق دينها وتنكبت الصراط القويم، فسلط عليها الظالمون من الحكام والمعتدون من الأعداء. كان يحمل هذا (العلم) أئمة الجوامع وأشياخ الكتاتيب ومعلمو المدارس الأولية الحكومية، وقد يدخل فى هذه الطائفة كل من إنتتف شيئا من معارف المتأخرين التى تدور فى ذات المدار الموصوف . كاد هذا العلم يقف عند الذكور فحسب ، فلكبارهم الجامع ولصغارهم الكتاب ، ولنفر قليل من هؤلاء الصغار أن يلتحق بالمدرسة الأولية التى كانت دائرة مغلقة لاتفضى إلاإلى درب واحد وهو دور المعلمين فى عواصم المراكز والمحافظات، وتعدهم هذه الدور ليصيروا معلمين فى المدارس الأولية التى تعلموا فيها فى قراهم . أما الإناث فبعيدات عن كل ذلك، إلا من أوتيت منهن حظا عظيما وقليل ما هن. كان للوجيهة من نساء الجماعة من يلم بدارها فى أيام معلومة - قد يكون كل يوم - فيقرأ ما تيسر من أى

الذكر الحكيم ، فكانت الفطنة من أولئك الوجيهات تخوض بعد القراءة فى مسائل من ذلك (العلم) القريب ، كانت تطلب شيئا من تأويل الأحلام وتفسيرها أو تطلب رقية أو ما يقرب من الرقية مما يعالج سوء الحال ويهدى إلى راحة البال . أما عامة نساء الجماعة فكانت تعيش فى تلك العوالم المحكومة بالفال والتيمن والحسادة والنفث فى العقد والطيرة وماشابه ذلك ولف لفه . وكانت المقاليد فى تلك العوالم لأولئك الرجال الشواذ الذين يراقبون النجوم ويعرفون مواقعها ويتمكنون بذلك من التكهن بالحظوظ والمصاير وما يحمله مقبل الأيام من صروف ،كما كانت تلك المقاليد لأولئك النسوة السواحر من الغجريات اللاتى يصطنعن قراءة الأثر وضرب الودع والرمل. وكان بيت صاحبنا واحدا من بيوت الجماعة، يعمه ما عمها ويشيع فيه ما شاع فيها. إنما اختص هذا البيت بأمر كان نادرا فى غيره من بيوت الجماعة ، وذلك أن العلم فى هذا البيت كان القرآن الكريم والفقه على المذاهب الأربعة وصحيح البخارى. وكان القرآن الكريم شأن كل يوم، عندما كان الجد ينهض لصلاة الفجر ويختمها بقراءة حزب أو جزء من الكتاب الكريم همسا أو جهراً . وكان الفقه على المذاهب الأربعة مرجع الجد كلما استفتاه مستفت فى مسائل العبادة والمعاملة خاصة مسائل الطلاق والزواج والبيع والشراء والتوريث. وأما البخارى فكان الرجوع إليه لتصويب رواية أحاديث الرسول عليه السلام، ولكن صاحبنا يذكر أيضا أن أهله ومن حولهم كانوا يتطهرون ويضعون أيديهم على البخارى ويقسمون فى مواقف الإشتباه، وأنهم كانوا يؤمنون بأن من كذب فى هذا القسم عامدا متعمدا ينزل به عقاب قريب يصيبه فى صحته وولده ماله. بيد أن هذا البيت لم يكن - كما سلف - إلا من غزية فى غيها ورشدها جميعا .

وكان فن الجماعة كعلمها منجزا مرويا ، تؤديه كما تناقلته الأجيال ، دون تعديل واسع فيه أو إضافة جديدة إليه . ويتصل هذا الفن فى مجموعه بنوعى الفن الموروثين الكبيرين، الأدب والغناء . ولكن ما روته الجماعة من هذين النوعين ليس كل ما أبدعه أسلافها ولا أغلبه ولا أجوده، بل هو نتف فقيرة من ذلك الإبداع ، إنتخبته بحس شوهه القهر وحسب حاجات روحية وجمالية ضيقها وأفقرها الاغتراب . أما الأدب فكان عماده المرويات القصصية والحكايات الخرافية والأسطورية وحواديت العشاق والحكايات على ألسنة الحيوان والطير والألغاز والأحاجى وفيض من الأمثال . وكانت تلمع بين هذه المرويات أطراف من سيرة النبى عليه السلام وسير الصحابة والأولياء. وربما كانت

النوادر والملح أكثر فنون هذه المرويات شيوعا ورواجا بين الناس فى ذلك الزمان ، وكان من هذه النوادر والملح ما لايسند إلى (شخصية) بعينها، لكن كثيرا منها كان يسند إلى شخصيات ذوات (شعبية) عريضة. كان أبو نواس من بين تلك الشخصيات، فكان (بطلا) لكثرة من النوادر، نستطيع الآن أن نقع على بعضها فى المدون من الحكايات الشعبية. وكانت حكايات أبى نواس ونوادره تدور فى أغلبها حول حسن التخلص فى المواقف الشائكة وذكاء الردود والأجوبة وحب الحياة. أما الشخصية الأثيرة لدى جمهور الناس والتى تتقدم كل شخصيات النوادر، فقد كانت شخصية جحا بلا ريب . كانت لجحا مئات النوادر التى تستوعب مواقف متنوعة من الحياة، بما يطلبه هذا التنوع من حلول موفقة أو نهاية سعيدة أو حكمة بليغة . ولم يكن ذلك الجمهور يميز - بطبيعة الحال - بين ما هو لجحا العربى الذى انحدر من قبيلة فزارة وعاش حياته زمن الرشيد ، وما هو لجحا الرومى الذى عاش حياته زمن السلاجقة. وأما الغناء فكان منه الجماعى والفردى، ولكل موضوعه ووقته. وكان أغلب الغناء الجماعى فى مناسبات الزواج والليالى والسامر وتوديع الحجاج وإستقبالهم والتعديد فى رثاء الأموات، وكان منه ما يتصل بالعمل كالبناء وحفر القنوات وتطهيرها وحصاد القمح وجنى القطن ، وكان منه كذلك ما يتصل بالموضوعات الدينية كقصائد الذكر وأناشيده والمدائح النبوية والموشحات والأدعية والابتهالات... إلخ. وكان من الغناء الفردى ما هو خاص بالمرأة وهذا الضرب كان غالبا تعديدا تبكى فيه وهى منفردة موتاها وتروى شيئا من فضائلهم فى حياتهم ومصيبتها بعد خلو الدار منهم ، ونادرا ما كان يجرى على لسان المرأة شئ من الغناء لطفلها كأغنيات المهد وأغنيات ترقيص الصغير. ومن هذا الغناء الفردى ما هو خاص بالرجل كتلك المواويل الخضر التى تدور فى مدارات الهوى والعشق . وغلب على هذا الغناء أن يكون حزينا إذا أداه المؤدى - رجلا أو إمرأة - وحيدا، فهنا يندرج فيما يسمى بفنون الدموع والعذاب والآلام، حيث الصوت المشروخ المكتوم الذى يشرق بالدمع وهو يحكى حال المغلوب على أمره، ومما هو قرين لهذا المعنى أن هذه الفنون كانت تبدأ بطلب الصبر والتواصى به، لكن هذا الضرب من الغناء الفردى هو الذى إتسع لأصول الغناء المتعارف عليها بين رؤساء هذه الصناعة ، حيث المؤدى وحده عماد العمل ، وحيث يقوم هذا العمل على إمكانات الصوت ومساحته وعلى شروط فى الحنجرة ومقاييس للتفنن فى الأداء. وكان ينهض بهذا الاحتراف منشدو السير والقصص والملاحم ، وكان هؤلاء فى رئاسة هذه الصنعة وطبقتها الأولى . وربما نهض بشىء من

هذا الاحتراف فى طبقة أدنى وهامشية وفى موضوعات أدنى إلى الهوى والجنس الفاحشين جماعات الغجر والعوالم والغوازى .

ومهما يكن من أمر كل هذه الموروثات المروية من أدب وغناء ، فإنها كانت عالم العامة وحدهم غالبا ، أما الخاصة فكانوا يتحرجون من تعاطيها وغشيان مجالسها وساحاتها. ومن ناحية أخرى كانت هذه الموروثات المروية محكومة فى أدائها وتلقيها بمناسبات محدودة فلم تكن غذاء دائما لممارسيها وجمهورها ، كذلك كانت محكومة بمعايير أخلاقية ضيقة حازمة. وربما ذكرنا فى هذا الصدد بما سلف، فذهبنا إلى أن تلك الموروثات من أدب وغناء كانت فى انتقائها محكومة بعنصر هام وهو عنصر التعويض عن العجز، فما أفسح ما اتسع له هذا الانتقاء من سفر فى الزمان والمكان إلى عوالم العدالة والأبهة والمجد والوفرة والبطولة والحق والنصر، وما أفسح ما اتسع له من استدعاء الفوارس والشطار العشاق الذين ينعمون وربات الحجال من ذوات الحسن والجمال .

كان شعور الجماعة بالقهر والعجز قائما وكامنا، بيد أن شعورا آخر كان يمور فى الخواطر والأذهان ، وإن بصورة غامضة، ذاك شعور الفقدان. كان مدار هذا الشعور الغامض على الانقطاع والاندثار والارتداد ، على قحل بعد سيولة وقحط بعد خصوبة . لم يكن ما عليه الجماعة ذاك الزمان، كما جال فى شعورها هذا الغامض، تخلفا عن تقدم حصلته الجماعات والشعوب الأخرى وسبقت إليه، بقدر ما كان تخلفا عن تقدم حققته هى وسبقت إليه غيرها من الجماعات والشعوب . ولم تستطع الجماعة بطبيعة الحال - وهى على ما هى عليه - أن ترد الأمور إلى أسبابها وأن تقع على العلل الكامنة لتفسر العوامل الفاعلة. وإنما كان من آيات ذاك الشعور الغامض وأماراته، التحرج الجليل الذى كانت الخاصة تبديه إزاء ما كانت عليه عامة الجمهور من بدع فى الفكر والنظر تفضى بها إلى التواكل والقعود ، كذلك كان من آياته وأماراته الترفع النبيل الذى كانت الخاصة تحتمى به مما كانت عامة الجمهور عليه من ممارسات فى الحياة والفن تفضى بها إلى الجدب والتلف وتشوه منها النفوس والأرواح والقلوب.

لم يكن هذا المحيط المتخلف العاجز بقادر على أن يصل صاحبنا ونظراءه من ناشئة الأمة ، بالثقافة الإنسانية، ولاحتى بثقافة الأمة ذاتها. بل إن هذا المحيط لم يكن بقادر على عملية تنشئة وتطبيع إجتماعيين تثمرا بشرا أسوياء يحيون حياة

صحيحة طبيعية ويتلقون العالم تلقيا صحيا غنيا وينشطون فيه نشاطا فعالا منتجا . من هاهنا خرج صاحبنا من المرحلة الأولى من مراحل التنشئة غير المقصودة ، التى تجرى فى المجتمعات خارج معاهد الدرس المنظم، بزاد فقير غاية الفقر ونظر إلى الحياة والعالم والوجود شائه عقيم. لم تُعن - تلك المرحلة من التنشئة غير المقصودة - على بناء شخصية تعى اغترابها وتواجه أسبابه ، ولاعلى سبيل فى النظر يتفتح به الفكر فيتجاوز استلابه، ولا على طرائق فى التلقى تدرب الذائقة الجمالية فتتحول عن المكرور الفقير المردد إلى الإبداع الحى الغنى . بيد أن هذه التنشئة غير المقصود من طبيعتها فى مرحلتها الأولى أن تعمل فى تطبيع الكائن الحى منفردة وحدها ، لكنها فى مراحلها التالية - وتلازم الإنسان طول حياته - تعمل متداخلة مع التنشئة المقصودة - المنظمة - التى تنهض بها مدارس التعليم ومعاهد العلم . فلنر شيئا من سيرة صاحبنا فى هذه المراحل . . . .

تجادل سبيلا التكييف الاجتماعى والثقافى واختلطا وتداخلا، فكانا يؤتيان ثمرات واحدة ، تحمل فى آن واحد المضىء والمظلم والمعين والمعطل والحافز والمثبط والمتقدم والمتخلف، فلست بمستطيع أن ترد هذا أو ذاك إلى سبيل التكييف غير المقصود أو إلى سبيل التكييف المقصود المنظم. لكن صاحبنا صار - للابسات جمة بالغة التركيب والتعقيد نفسيا وعاطفيا وروحيا وفكريا واجتماعيا، مكانها سيرته الذاتية الكاملة، وإنه لماض فى تدوينها - لا يتلقى هذه الثمرات تلقيا جامدا، بل لقد صار يطوف بما يتلقاه ما يطوف ثم يأوي به إلى مستقره من واعية أخذت شيئا فشيئا تتمرس بالنقد والقياس والتقويم . صار كلما أوغل فى مرحلة التمييز من يفاعته وشبابه الباكر يجد فى كل موقف هاتفا داخليا مناجيا يهتف مصرا: لا جرم لأجعلن القلب يشعر والنظر يتدبر والوجدان يتوهج والنفس تطلب والعقل يفكر. فما استروح نفسه يوما ولا استرح عقله يوما حتى جعل هذا الهتاف نهجا دائبا. لقد ناهز الإدراك . فجعل يقرأ العالم من حوله ، وجعل يقيس الأمور بنظائرها ، وجعل يطلب الحقيقة من الحقائق. فهل بلغ من كل ذلك ما طمح إليه ورجاه؟ أنى له أن يبلغ كل ذلك وليس هذا من طبائع الأمور وحقائقها ؟ لقد بلغ أشياء تهدى الطريق له ولمن يرتاد ويلى ، وغابت عنه أشياء لايزال يجد فى طلبها . إنما كان هذا النهج - ولايزال - هو الجهاد الأكبر، يطامن من الجلاد فى حومته مزاج تتوازن فيه السكينة والجموح ونفس يتوازن

فيه الرضا والتمرد وقلب يتوازن فيه الرجاء واليأس وعقل يتوازن فيه الماثل والمثال .

وبنهج طيب في التلقي ، وبمنهاج يقظ في نقد ما يتلقى ، ربا الوعي ونما . وعي صاحبنا أن أبناء جماعته - المصرية ، منذ الآن، فقد استوى مفهوم الوطن المصري في الوعي - قد كانوا طليعة الأنام في فجر التاريخ البشري وأزمنته العتيقة . هم في المحل الأرفع في فجر ذلك التاريخ وأزمنته العتيقة، نزلوا فيه - ذلك التاريخ - أشرف منزلة، واستقرت حقيقتهم في كل ما دونه مؤرخ من تلك الحقب الخوالي إلى يوم الناس هذا، وتواتر خبرهم وذاع في كل ما اكتشف فصار جهيرا لامراء فيه. صار خبر هذه الطليعة حقيقة ضمها تاريخ البشر إلى دفاتره ضما ، وزها بها عبر مراحله زهوا . رأى أبناء الجماعة من أولئك الأسلاف الطليعة العالم والكون أول رؤية روحية فلسفية ، وظلوا عاكفين عليها - هذه الرؤية - آلاف السنين حتى ربت وتبدت في عقيدة التوحيد التي كانت مهادا للأديان العالمية الكبرى . لمحوا المثال من الماثل ، فرأوا من وراء المادة قوة عظمى تنظم حركة العالم والكون والحياة بنواميس وقوانين منضبطة محكمة . ولمحوا الكلي في الجزئي والباقي في العارض والمطلق في النسبي ، فواجهوا الفناء بالخلود ووضعوا موازين الحساب والثواب والعقاب وفتحوا السبيل أمام الأخيار من البشر إلى نعيم دار البقاء . أبدعوا الضياء إبداعا ، فترى الشمس - مصورة في خوالدهم - أجمل وأدفأ وأنفع في بلادهم منها في بلاد غيرهم . جعلوا للشمس إلها ، وصاروا أبناء له ، لأنهم وعوا أنها سر حياة كل ما نبت من جوف الأرض من نبات وكل ما دب على ظهرها بقدم من بشر وحيوان وسائمة وكل ما حلق بجناح في جوها من طير. وقاسوا تنظيمهم لمجتمعهم على ما صاغوه للكون من رؤية، فجعلوا حاكمهم إبنا للشمس وإلها ، حتى يتمكن بهذا السلطان من حماية الديار وإقامة العدالة في أركانها، وظلوا على الولاء لهذا الأصل فلازمهم حتى صار ميثاقا غليظا بين الحاكم والمحكوم وحتى ملأت الحكمة والخير أشرعة زوارقهم في مسيرها الدنيوي وفي مسيرها إلى دار الخلود . وجعلوا العمل جماعيا ، فخططوا لمراحله ووزعوا مسئولياته وتملكوا جماعة نتاجاته، وظلوا على الوفاء لهذا الأصل حتى أسسوا أقوى الدول المركزية وأشد المجتمعات تماسكا . وما داموا قد قاسوا التنظيم الاجتماعي على رؤية كونية شاملة، فبديهي أن العلم والفن لديهم قد تقارنا فصار نبعهما واحدا هو الدين والدنيا، وصار

أصل القاعدة العلمية والتشكيل الجمالى واحدا وهو التناسب ، وصارت غايتهما واحدة هى الجلال والجمال .

ووعى صاحبنا فى ذات الوقت أن الجماعة المصرية قد صارت - فى آخر مراحل تطورها الطويل - طرفا فى عملية تفاعل بشرى كبرى تجرى منذ خمسة عشر قرنا . كانت الحضارات القديمة منعزلة أو مغلقة نسبيا، فنشأت حضارة جديدة - هى الأولى فى العصور الوسيطة - كان قانونها التاريخى الأساسى هو (التفاعل) . لقد خرج العرب من شبه جزيرتهم يحملون ألوية الإسلام ، وأخذوا منذ بدء ذلك الخروج يتفاعلون بشريا مع شعوب وقوميات محيطة، وأخذ الأمر عبر مسيره يصير إلى تكوين بشرى تاريخى جديد، تنزع فيه عملية التشكيل التاريخى إلى تكوين أمة واحدة (عربية)، ويتسع فيه الواقع و التاريخ لشعوب وقوميات متعددة، لذلك فإن العرب الآن ليسوا أولئك البدو من عاربة ومستعربة فى شبه الجزيرة العربية ، وإنما هم أولئك العرب متفاعلين مع التكوينات التاريخية الأساسية فى المنطقة: التكوين البابلى - الآشورى ، التكوين الفرعونى ، التكوين الفينيقى ... الخ . أى أن الأمة العربية لاترتد إلى أصول خالصة الدم ، وإنا هى تكوين جديد ليس حاصل جمع التكوينات الحضارية الموروثة إنما هو حاصل تفاعل هذه التكوينات. هذا التفاعل يجرى فى عصرنا وهو متطور متنام ، لكنه معرض لخطر العدوان الخارجى والاستبداد الداخلى . وتواجه القوى العربية الجديدة هذا الخطر بتوجيه التفاعل العربى إلى وجهة ذات أسس سياسية شعبية ديمقراطية . فإذا جرى التفاعل على هذه الأسس ، فإن التكوين العربى الجديد يصير تحقيقا لذات الأمة ، كما يصير مصطلح (الأمة العربية) هنا تحديدا لأدق ما يعنيه مصطلح (الأمة) من مفهوم علمى صحيح. ومن المؤكد أن هذا التكوين الجديد للأمة يتخذ صورته السياسية عندما يصل إلى غايته من إقامة الوحدة على الأسس السياسية الشعبية الديمقراطية ذاتها. إن الشعب العربى يتكون تاريخيا منذ خرج عرب شبه الجزيرة بالإسلام وأخذوا يتفاعلون مع التكوينات التاريخية فى المنطقة ، ويبلغ هذا التفاعل درجة رفيعة فى عصرنا الراهن ، وكان فى أوله مبهما فصار تحركا تاريخيا فى الزمن الراهن . ويبلغ هذا التحرك غايته بقيام الوحدة التى تكون الدولة فيها تعبيرا سياسيا عن الأمة . وقبل الوصول إلى هذه الغاية ، فإنه من الصحيح - تاريخيا وعلميا - وجود شعب مصرى وشعب فلسطينى وشعب عراقى وشعب مغربى... إلخ.

وتظل هذه المفهومات قائمة وصحيحة حتى تعى هذه الشعوب حقيقة تكوينهاالعربى التاريخى الجديد، وحتى تختار بإرادتها الحرة وبطرائق سياسية شعبية ديمقراطية صياغة هذا التكوين فى الوحدة. وللأمة العربية، كونها جماعة بشرية صاغتها عوامل تاريخية محددة ، بناؤها الثقافى الموحد، ثقافتها الواحدة. وليست هذه الثقافة تلك التى خرج بها العرب الأقدمون من شبه جزيرتهم وقفز بها الإسلام قفزة تطورية هائلة، وإنما تلك العناصر الثقافية متفاعلة مع الأبنية الثقافية الموروثة للمنطقة ، ومتفاعلة مع ثقافات الأمم القديمة والوسيطة والحديثة. هذا البناء الثقافى العربى الواحد له طوابعه الطبقية والقومية والإنسانية الواضحة كأى بناء ثقافى لأية أمة من الأمم. وينتظم البناء الثقافى كل الصيغ الدينية والفلسفية والعلمية والفقهية والقانونية والسياسية والإبداعية وينتظم كل السائد من الأعراف والعادات وأنماط السلوك وما يفسرها من مثل عليا وقيم. ولقد حاولت بعض الاتجاهات الفكرية والقوى السياسية أن تقيم تناقضا وهميا بين ما هو موروث إقليمى وإبداع محلى وبين ما هو موروث وإبداع قومى. لكن هذه المحاولة تفشل أمام التطور التاريخى الفعلى : فالواقع أن الموروثات الثقافية القديمة والإبداعات الإقليمية والمحلية لا تتوارى فى ملابسات التناقضات الراهنة، بل إنها تزدهر لأن هذه التناقضات تؤدى إلى ازدهارها، ثم يحل التناقض فى الصيغة العربية الجديدة. من هنا، فإن ازدهار الثقافات والإبداعات الإقليمية والمحلية يساعد على التفاعل الثقافى الصحى، ومن ثم فإنه يساعد على نضج البناء الثقافى الموحد. إن هذه الثقافات والإبداعات الإقليمية والمحلية ذخائر ثرة للثقافة العربية الواحدة . لقد اتسع الإبداع العربى للتعبير عن الوحدة والتنوع منذ خرج العرب الأقدمون من شبه جزيرتهم متفاعلين مع الشعوب المحيطة ، ولايزال الإبداع العربى متسعا للتعبير عن الحقيقتين حتى يصل التكوين العربى الواحد إلى غاياته. وأولى حقائق التفاعل ألا يظل الطرفان المتفاعلان نقيضين ، بل إن جدلهما يفضى بهما إلى صيغة جديدة . وها هنا ينص صاحبنا على أنه إذا كان تاريخ هذه الأمة منذ خمسة عشر قرنا إلى يوم الناس هذا قد كان مسيرا بقانون التفاعل ، فإن عمل هذا القانون صحة ومرضا يفسر مراحل هذا التاريخ الثلاث، مرحلة الصعود فى القرون الأولى، ومرحلة الخمود فى القرون التالية، ومرحلة النهوض فى القرن الغابر والقرن الحالى . كان التفاعل فى المرحلة الأولى حرا متوازنا فبث فى التكوين التاريخى الجديد المنعة والحرية والثراء الثقافى . فلما جنح هذا التفاعل فى المرحلة الثانية إلى تغليب عنصر بشرى

بالقهر الحاكم وإلى تغليب ثقافة هذا العنصر بالتحكم الفارض أصاب الوهن هذا التكوين التاريخى الجديد وظهر تنوعه على وحدته وذهبت ريحه وتمكن منه عدوه وتراجعت ثقافته . ووعى الفكر - فى مرحلة النهوض - هذا الأمر فوضع الوحدة فى قلب غايات النهوض ، وجعل ضمان صحة التفاعل : بناء المجتمع الحديث الديمقراطى .

لكن اجتهادات الفكر الاستراتيجي العربى ظلت (طليعية) محاصرة - ومصادرة فى كثير من الأحيان - بعيدة عن إدارة شئون الأمة ، إنما ينهض بهذه الإدارة الحكم المطلق. وجوهر الحكم المطلق إحتكار الأمر كله أى تغليب قوة واحدة وعزل سائر القوى. وجوهر المجتمع الحديث تعدد القوى الاجتماعية، ومن ثمة تعدد القوى السياسية والمناهج الفكرية ومدارس العلم والفن والفكر. من هنا كان الحكم المطلق ضد التحديث، لأن جوهره الإحتكار، والاحتكار نقيض التفاعل. إن أعباء بناء المجتمع الحديث ثقال، وأدنى إلى طبيعة الحكم المطلق وأيسر له أن يستدعى من ماضى الجماعة نموذج البطل الفرد رجل الأقدار بديلا عن علاقات المواطنة الحديثة والأبنية والمؤسسات الديمقراطية المسئولة والصيغ الدستورية والقانونية العصرية. كل هذا يثبت اغتراب الأمة ويقوض قواها ومبناها فلا تنتصر فى أية معركة من معارك التحديث التاريخية والاجتماعية والثقافية .

إن الوضع الموصوف فيما سلف شأن عام فى مجتمعات العالم الثالث، ويظل هذا الوضع دائما ما ظل الحكم الشمولى المطلق قائما. ويعى مثقفو هذه المجتمعات هذا الأمر ، لذا يجد المثقف نفسه إزاء واجب ومهمة. أما الواجب فهو المشاركة فى تأسيس العلم الذى يعمل هذا المثقف فى حقله، وهذا الواجب أدنى إلى معنى فرض العين الذى لايسقط عن البعض بقيام البعض به. وأما المهمة فهى المشاركة فى إقامة مؤسسات المجتمع الحديث وسن تقاليد لها ، وهذه المهمة أدنى إلى معنى فرض الكفاية وهو هنا ما يلزم كافة المثقفين، بيد أنه يسقط عن البعض بقيام البعض به. الواجب تأسيس الإختصاص العلمى والمهمة تأسيس المجتمع الحديث. وينشأ صراع فكرى ونفسى فى ضمير مثقف العالم الثالث وعقله منذ بدء التخصص ، بين مساحات الواجب والمهمة وحقوقهما من جهده، ويظل هذا الصراع حتى يقع مختارا على الصيغة التى توجب عليه ماتوجب توجيبا. أما صاحبنا فقد كان هذا الصراع فى ضميره وعقله فى أهون درجاته وأضعفها ، ذلك أن تخصصه العلمى قد كان بذاته معينا على أداء الواجب

والمهمة جميعا. لقد تخصص فى درس الأدب، بالتحديد فى درس الفكر الأدبى والجمالى، واعتمد فى هذا الدرس - كما سنرى فى موضع تال - أصولا فلسفية وتاريخية تفسر الظاهرة الفنية ، وهى بذاتها الأصول المفسرة للعملية التاريخية فى تطور المجتمعات والثقافات . وللظاهرة الفنية خصوصية وتميز ، وتلك الأصول هى بذاتها أداة تحديد هذه الخصوصية وهذا التميز . ويضيىء هذا الأمر ما وقع له مع أول خطوة على الطريق: كانت الأيام الأولى لصاحبنا بالجامعة ، وكان المحاضر الشيخ الأكبر طه حسين . كان الدرس للفرقة النهائية ، لكن صاحبنا وهو فى الفرقة الأولى حضر الدرس مع جموع من داخل الجامعة وخارجها . كان الزحام شديدا ، وجاهد حتى وصل إلى مقعد الشيخ وافترش منديله على الأرض بجوار قدمى الأستاذ وجلس، وأخذ يتلقى وكان موضوع الدرس الموسوعات المصرية فى العصر العربى الإسلامى الوسيط، وقال الأستاذ الشيخ إن العلماء المصريين الذين جمعوا التراث فى تلك الموسوعات لم يحفظوا هذا التراث فحسب ، وإنما كانوا يؤدون دورا مصريا عرفته مصر وقامت به عبر عصور التاريخ الإنسانى المدون بناء الحضارة وحفظها . ولما انتهى الشيخ من درسه وخرج الحضور من القاعة، ووجهوا بأخبار دخول الجيش الإسرائيلى سيناء وبدء العدوان الاستعمارى، أكتوبر ١٩٥٦م. واقترنت كل الأمور ببعضها اقترانا فريدا فى عقل صاحبنا وقلبه ، شخص المحاضر، موضوع درسه، الحرب الوطنية . كانت هذه هى الخطوة الأولى ، ولقد تطابق فيها الواجب والمهمة، وظل هذا هو شأن صاحبنا فى خطواته التالية. ولاريب فى أن البيئة الأساسية لهذا الخطوات كانت وظلت وستظل إن شاء الله قسم اللغة العربية وآدابها . ولا يذكر أساتذته فى هذه البيئة ها هنا ، لأن المؤثرين منهم من الرسوخ فى العلم وذيوع الصيت وشرف المنزلة بحيث يعرفهم كل من له اتصال بتراث هذه الأمة . إنما يذكر هنا مصادر تكوينه فى دوائر علمية أخرى اتصل بها وأخذ عن شيوخها. فقد درس - فى معهد البحوث والدراسات - المعجم العربى على الأب شحاته قنواتى ، وتجديد الفكر الدينى على الشيخ على عبد الرازق ، والأدب والمجتمع كيف يتفاعلان على زكى نجيب محمود ، والأدب وفنونه ومذاهبه على محمد مندور، وتكوين الأوطان العربية فى العصر الحديث على محمد شفيق غربال . ودرس - فى قسم الدراسات القديمة - اللغات والآداب الأوروبية القديمة على محمد سليم سالم ، ونصوص البردى على زكى على ، والتاريخ القديم على إبراهيم نصحى . وعرف - خارج هذه الدوائر النظامية - بقية الأئمة من شيوخ العلم والأدب ، فحضر جلسات

لمجمع اللغة رأسها أحمد لطفى السيد ، وحضر ندوة العقاد مرات ، وانتظم فى زيارة أسبوعية لسلامة موسى سنوات . وشرف أن يكون مريدا قريبا من اثنين من هؤلاء الشيوخ ، شيخ النقاد محمد مندور ، وشيخ المحققين محمود شاكر ، وكل منهما أمة وحده. كان مندور عضو البرلمان عن الحى الذى يعيش فيه صاحبنا ، فكان يصحب الشيخ فى جولاته الانتخابية ، وكان ونظراؤه من الشباب المتعلم فى الحى يقومون بالدعوة للأستاذ والدعاية له. كان مندور شعبيا ديمقراطيا جهيرا ، وأخذ عنه صاحبنا اليافع فى تلك المرحلة المبكرة كيف يتعانق الفكر والعمل فى إهاب رجل واحد . ثم التقى المريد بشيخه فى قاعات الدرس فأخذ عنه وحاوره ، وصار الأمر بعد إلى صحبة كريمة ، وظل محمد مندور إلى أن انتقل إلى رحاب ربه ، مع إبراهيم بيومى مدكور وزكى نجيب محمود ، مراجع عليا يرجع إليها المريد فى شأن دراسته ودراساته. وأما شيخ المحققين، شاكر، فهو من يؤتم به ويقتدى فى علم العربية وصناعة تحقيق تراثها . فلقد سار ذكره فى هذا الأمر مسير الشمس لدى جمهور العلماء وأهل الاختصاص، إذ كانت له سابقة فى إخراج العيون والأمهات بأدق المناهج وأقومها . آخذ عنه طلاب العلم والمشتغلون به طرائق إعداد نسخ الكتاب المخطوطة واعتماد إحداها أما بإثبات الفروق بالأدلة وربما بإثبات كل دليل بدليل ، وأخذوا عنه مناهجه فى خدمة النص بالتصحيحات والتعليقات والشروح والفهارس التحليلية . ويتسع عمل الشيخ فيمتد إلى دوائر وآفاق غير دائرة التحقيق وأفقها ، فالرجل شاعر متفوق يفصح شعره عن موهبة فطرية غنية وعن اقتدار فنى عال ، والرجل مفكر له اجتهاداته فى مسائل العلم وأحوال الأمة . ولقد سعى المريد إلى الشيخ سعيا ، فانتفع - ولايزال - بعلمه ، وصاحبه ، وصارت صلته به مثالا فريدا لصلة المريد بشيخه . فلما استقر صاحبنا على أول طريق الاختصاص - درس الأدب - وأوغل برفق قاطعا الخطوات الأولية على تلك الطريق ، قصد إلى الاتصال بالفنون الأخرى غير الأدب ليستكمل أدوات درسه الفنى وليعد ذائقته لتلقى موروثات آمته الابداعية . وفن العمارة اعرق فنون هذه الأمة وأكثرها رسوخا وتواصلا عبر المراحل الحضارية الثلاث لهذه البلاد منذ فجر التاريخ المصرى إلى المرحلة العربية الإسلامية مرورا بالمرحلة المسيحية . وعندما طلبت جامعة الأمم المتحدة إلى صاحبنا أن يشرف على مشروع عريض لدراسة دور الآداب والفنون العربية باعتبارها عوامل وحدة وتنوع فى الوطن العربى ، وصرف ثلث المشروع إلى درس العمارة وخرجت نتائج هذا الدرس فى كتاب قائم برأسه بين يدى الناس من

سنوات . المهم أنه بدأ سبيله إلى هذا الفن منذ سنوات الطلب والتحصيل الأولى ، فوصل نفسه بحامد سعيد واستمع إليه ثم تابع بالنظر والدرس كتاباته عن الفن المصرى القديم . استولت على مجامع روحه تلك الرومانتيكية الصوفية الدافئة التى كان يعالج بها حامد سعيد الفن المصرى . كان سعيد يرى أن عمارة المصريين هى إبداعهم عبر تاريخهم منذ عرف إلى اليوم ، فهى فنهم الأول المتواصل ، لذا كان يرى المئذنة فى المسلة ، وغير ذلك من شواهد التواصل . وكان يرى أن عمارة المصريين أول نمط معمارى عرفه تاريخ الإنسان ، وأن هذا النمط اعتمد مواد تتيح للنور أن يتسلل فيغمر كل البناء ، فهو - هذا النمط - مدرسة تشكيل الفضاء بالظلال والضياء. بيد أن هذه الصلة لم تدم طويلا، فقد رحل سعيد إلى دار البقاء ولما يستوف المريد عمله معه . ووصل صاحبنا نفسه برائد هذا الفن حسن فتحى ، فزاره مرات ، وزار قريته النموذج بصعيد مصر. صاغ فتحى (نظرية) للعمارة مدارها أربعة محاور : خصائص مواد البناء المحلية وتوفرها (وقد كانت الطين والحجارة فى قريته النموذج) - طبيعة الإنسان الساكن من الوجهة الجسمية وطبيعة [illegible] الروحية وعوالمه النفسية - عامل الجو من حيث مساقط الأشعة وإتجاهها - وظيفة كل عنصر من عناصر البناء فى تكييف الهواء وضبط درجة الحرارة . وتوفر المريد على درس الكتاب الذى وضعه فتحى - بالإنجليزية - بعنوان (عمارة الفقراء، أو العمارة للفقراء) وفيه صياغة أنظاره ونتائج تجاريبه، واتخذه مرجعا دائما . لكن صاحبنا كان حظه مع فن الموسيقى أوفر ونجاحه فيه أكبر، ليس للميل الغريزى إلى النغم والإيقاع كما قال أرسطو وللعشق المكتسب فحسب وإنما لما قدرته له المقادير من صلة عميقة حميمة بشيخى دراسى هذا الفن ومبدعيه. أما شيخ الدارسين، حسين فوزى، فقد التقى المريد به واشترك معه فى بعض العمل الثقافى، ثم صار الأمر إلى علاقة مريد بشيخه، وظلت الصحبة الخمسة عشر عاما الأخيرة من حياة الشيخ. كان فوزى يأتى إلى بيت المريد - ندوة الخميس وسيأتى ذكرها - معدا درسا حول بعض خوالد الأعمال الموسيقية ، وقد بدأ بواحد من بواكير هذه الأعمال ، القديس متى لباخ . كان الشيخ يعد الدرس فى أيام ربما بلغت شهرا ، وكان يلقيه فى ساعات ربما بلغت ستا أو سبعا . كانت خطته أن يعد العمل إسطوانات أو أشرطة ، ويرفقه بالنص الألمانى ، ويقوم أثناء التفسير والشرح بالترجمة إلى الإنجليزية والعربية ، وربما وقف فى شرحه عند دقائق كثيرة من تاريخنا الموسيقى وغنائنا المحلى . كان المريد - ولايزال - يجد صعوبة فى فهم هذه الموسيقى ، موسيقى الحضارة كما كان فوزى

يسميها ويعنى الموسيقى الكلاسيكية ، كما كان - ولا يزال - يجد عسرا فى تلقيها وتذوقها. وكان - ولايزال - يضبط نفسه ويوصيها بالصبر مع هذه الموسيقى ، فإذا لاح اليأس أسقط الأمر عن كاهله وجعله لله، ومازال وكده أن يعود إلى المحاولة مرة ثانية ، فثالثة ... إلخ. إنما كان أمره مع الموسيقى المحلية والغناء الموروث المتجدد عجبا من العجب ، فقد صاحب شيخ الإبداعية العربية الحديثة عبد الوهاب طويلا وغنيت حياته بإبداعه وسبحت روحه فى هذا الإبداع سبحا . قبل الشيخ المريد وأفسح له فى مجلسه، بمكتبه أول الأمر وبداره بعد ذلك ، فكنت تجد فى هذا المجلس العلماء والرؤساء وقارئى القرآن الكريم والمبدعين فى كل ضروب الابداع . وكانت للأستاذ - وهذا هو لقبه الأشهر والأليق - نظراته واجتهاداته فى تاريخ إبداع الأمة وفى سبل إحياء هذا الإبداع وتجديده . وكان أهل النظر يفحصون هذه النظرات والاجتهادات ويتجادلون حولها ويضيفون إليها ، ويكون كل هذا ثروة فكرية نادرة فى معالجة ماضى الإبداع وتقويم حاضره وإضاءة الطريق إلى مستقبله . إنما الشأن - فى مجلس الأستاذ - أن الفن كان يعلو ولايعلى عليه . كان يتحرر من قيود التسجيل وضوابط آلاته، فإذا شدا بلغ من التعبير والتفنن فى الأداء ما يحقق بلاغة النغم فى طبقتها الأعلى . وكان صاحبنا فى حال هذا التلقى الرفيع يردد مقالة ذلك الخليفة من بنى العباس فى إسحق الموصلى: والله ما غنانى مرة إلا ظننت أنه قد زيد لى فى ملكى ، فكان صاحبنا يردد : والله ما سمعت شدو الأستاذ مرة إلا ظننت أنه قد زيد لى فى عمرى . كانت كل تلك الصلات والعلاقات صادرة عن إرادة التعلم المباشر المنظم ، وعن السعى إلى الكشف عن الوشائج بين الحقول المعرفية والابداعية المختلفة ، وعن الشوق إلى تأسيس أدبيات عصرية راقية للمحاورة بين تيارات التفكير والتعبير فى الحياة الثقافية . ولاريب فى أن الصلات والعلاقات السالفة قد آتت ثمراتها الطيبات فى كل ما سعت إليه ، ولكن كان لابد من (وعاء) واسع يضم من يعطى ومن يتلقى ومن يجتهد ومن يحاور ، فكانت (ندوة الخميس) التى جاء ذكرها منذ قليل . كانت تنعقد ببيت صاحبنا مساء كل خميس ، وتمادت بها السنون حتى أكملت العشرين . اتسعت الندوة لعروض وأعمال فنية رفيعة المستوى ، ولتقويمات نقدية مسئولة . واتسعت لاجتهادات وأنظار علمية وفكرية مرموقة لأمثال حسين فوزى ولويس عوض وعبد الحميد يونس وأنور عبد الملك وسيد عويس وعبد العزيز الأهوانى والسيد ياسين وعادل حسين وحسن حنفى ومحمد عامر وحسام عيسى وطارق البشرى وعز الدين نجيب وليلى عنان وصلاح قنصوه وسامية أسعد ، ومن فى طبقتهم .

إلى أية آفاق صارت نتائج كل ذلك المقصود المنظم وغير المقصود التلقائي؟

لاريب في أن صاحبنا قد بلغ جل ما رامه من كل ذلك ، بيد أن ما بلغه وحصله من تلك النتائج قد أصابه بضرب من الوعي المعذب لايريم، وبيان ذلك سيأتي في موضوعه. ولاريب كذلك في أن تلك النتائج قد جعلت الحركة الفكرية والإبداعية العربية الحديثة تساعد - مع العوامل التاريخية الكثيرة المعروفة - في الانتقال بالأمة إنتقالة ملموحة إلى تخوم العصر الحديث. استوعبت هذه الحركة - إلى درجة طيبة - الفروض الحديثة التي صيغت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فكانت بداية لتطور علمي كبير كما كانت بداية لنشوء علوم الإنسان والمجتمع ، غير أن هذه الحركة العربية لم تستوعب (الأسس المعاصرة الراهنة) التي قامت عليها هذه العلوم. فعلينا - إذن - أن نميز منذ الآن بين حركتين عظميين في التاريخ الإنساني الحديث كانت أولاهما مهادا للثانية ، حركة وضع الفروض الحديثة لنشوء علوم الانسان والمجتمع في القرن الماضي وفيها غلبت الايديولوجيا على العلم ، وحركة الأسس المعاصرة الراهنة لتأصيل وتأسيس هذه العلوم وفيها يغلب العلم على الأيديولوجيا. نهضت الحركة الأولى على طائفة من المبادئ الفكرية والفلسفية العامة مدارها مواجهة الأرسطية والكنسية بالعقلانية والبراجماتية ، ومواجهة الثنائية والتضاد بالعضوية والتجاور ، واستلهام مبدأ (التطور) من نتائج العلوم البيولوجية والطبيعية للقول بأن لكل شيء تاريخا . وأمدت هذه المبادئ الفكر الفني بمعظم فروضه الفكرية والمنهجية الحديثة : ابتداء من فروض عن الحلم واللاشعور الفردي والجمعي وطبيعة السلوك السوي والمرضي ، ومرورا بالشعيرة والمعتقد والأسطورة وطبيعة المجتمع البدائي وانتهاء بمفاهيم الصراع والتغير في الثقافة والمجتمع . وأمدت نتائج تلك المبادئ - منهجيا وإجرائيا - الفكر الفني بقدر من الضبط في التحقيق والاستقصاء وأحيانا في الاستقراء والتجريب . لكن الفرض الفكري والجمالي في هذه الحركة ذهب إلى نقيضين بعيدين: ذهب - أولا - إلى تناقض العقل مع الوجدان ، وألح على أن المعرفة الحقة إنما هي المعرفة الوجدانية (الفنية) ، وجعل المعرفة الفنية مغايرة للمعرفة الحسية وللمعرفة العقلية جميعا ، وجعل الموقف الفني من الحقيقة مناقضا للموقف العلمي منها. تأسس على هذا أن الفن نتاج ذاتي خالص مستلهم من قوى متعالية غير مرئية ، وأن للفن وجودا علويا غامضا ، وأن الإبداع نشاط مبهم صادر عن

أغـــوار يصعب سبر كنهها لأن وراءه قوى علوية وحدسية ونفسية مجهولـة . وذهب - ثانيا - إلى أن الفن تعبير عن المجتمع والحياة والعصر والبيئة .. إلخ . ونشأت حول هذه المفهومات مناهج تاريخية واجتماعية فى الفن تفتش عن أثر (الحياة العامة) للمجتمع والعصر فى (الحياة الخاصة) للفنان ، وتفتش عن أثر (الظروف) الاجتماعية والفكرية والسياسية فى (الحياة الفنية) . وهذا يخاصم الأساس الفلسفى للحركة الذى يغلو في الاعتداد بالذاتية حتى ليجعل العمل الفنى (وثيقة نفسية) ، بينما القول هنا يغلو فى جعل هذا العمل صدى لتأثيرات خارجية تتلقاها ذات الفنان المبدعة تلقيا سلبيا حتى لتصير الأعمال الفنية أدلة وثائقية تفيد فى درس ظروف المجتمع وشواهد على ما يجرى فى العصر .. إلخ . أما الحركة العظمى الثانية فى التاريخ البشرى الحديث فهى الصياغات الفكرية والفلسفية الممهدة والمواكبة لثورة ما بعد الصناعة . هذه الحركة ليست تيارا أو مدرسة أو اتجاها ، إنما هى حركة إستراتيجية تعكس مرحلة تاريخية بأسرها ، وتضم فى أهابها كثرة من مدارس العلم والفكر والابداع ، لقد نشأ - فى العقود الأخيرة - وضع ثقافى فريد غير مسبوق فى التاريخ البشرى ، يمكن للراصد أن يحدد له ملمحين عامين : الأول اتساع آفاق المادة الثقافية بأن طالت ما كان - فى عصور خلت - فى نطاق المحاذير والمحظورات أو فى نطاق المجهولات . والثانى تعدد طرق البحث العلمى ومناهج النظر الفكرى وأساليب التشكيل ، وما تأسس على هذا من تعدد الإجراءات والنظريات ومن تعدد التيارات والاتجاهات والمدارس وما تأسس على هذه كله من تمايز وتداخل وتآزر وصراع فى كافة حقول العلم والبحث والفكر وبين كافة أنواع الفنون والآداب . بدأ البشر ينظمون الحياة على أسس جديدة ، وبدأ العلم يطول كل ظاهرة فيقننها ، وبدأ الفكر يطول كل مجهول فيفسره ، وبدأ الإبداع يطول كل سريرة فيشكلها . هنا تتراجع العقلانية الحازمة والبرجماتية المباشرة وتتفتح أمام الإبداعية آفاق لامتناهية فى الانتقال من الوصف إلى الخلق ومن الصياغات والمقولات الفكرية الجامدة إلى الابداع الفكرى المتجدد تفتيشا عن الواقع الحق الذى واراه القهر وبدده التجزؤ ومزقة التفصيل . من ثم يتراجع - فى الفكر الجمالى - التحكم الأيديولوجى الصارم ويتأسس على هذا التراجع خفوت الآلية والحرفية والمراوية والمباشرة . كذلك يتراجع حمل الظاهرة الفنية على غيرها من الظواهر

وإبداع أسس علمية لتفسير هذه الظاهرة فى ذاتها وفى علاقاتها . ويمكن القول - من جهة الفكر الجمالى - إن هذه الحركة العظمى قد دفعت (الحداثة) إلى ما بعدها ، فشهدت التجديد الفلسفى الواسع في الكانتية الجديدة والهيجلية الجديدة والماركسية الجديدة ، وشهدت عمل هذا التجديد الفلسفى مع نضج علم اللغة ونتائجه فى مفهومات البنية والتفكيك وفى مبادىء البلاغة الجديدة والبحث الأسلوبى .

وقد صدر الفكر التجديدي فى النهضة العربية الراهنة عن تلك الفروض الحديثة التى صاغتها الحركة الأولى العظمى فى التفكير العالمى الحديث . وقدم كل تيار فكرى عربى - فى حقل الأدب - واحداً من تلك الفروض رآه يتصدر غيره ، فقدم فريق (الحياة الانسانية) ، وقدم ثان (البيئة) ، وقدم ثالث (المجتمع) ، وقدم رابع (العصر) ، وقدم خامس (شخصية المبدع) .. إلخ . و يقع الراصد على كل هذه المقولات فى فكرنا الأدبى الحديث بتفاوت فى قوة العبارة عن هذه المقولة أو تلك بين هذا الرائد أو ذاك ، وبتفاوت فى صدارة كل مقولة بين طور وآخر من أطوار هذه النهضة العربية الحديثة . كذلك فإن هذا الراصد يمكن أن يقع على هيمنة مقولة (العصر) فى كتابات طه حسين التى قدم فيها فرائد الشعر العربى منذ معلقة طرفة بن العبد إلى إبداعات الإحيائيين والرومانسيين العرب فى هذا القرن العشرين ، بل إن هذه المقولة تجد تجليها المتكامل فى دراساته الموسعة فى شعر المتنبى وأبى العلاء . وهيمنت مقولة (الشخصية) فى كتابات عباس محمود العقاد التى حملت دعوته النقدية النظرية إلى ما سماه المذهب الشعرى الجديد وكذلك التى تبدت فى تناوله لشعر المحدثين منذ بدء النهضة إلى أحمد شوقى ، بل إن هذه المقولة تجد تجليها المتكامل فى دراستيه الموسعتين عن أبى نواس وابن الرومى . وهيمنت مقولة (البيئة) فى كتابات أمين الخولى التى فتشت عن خصائص تميز الأدب العربى فى مصر حتى لقد نشأ لهذا الأمر درس وكرسي فى الجامعة ، بل لقد تجاوز أمين الخولى ميدان الإبداع الأدبى فراح يفتش عن مثل تلك الخصائص فى عمل البلاغيين والنحاة بمصر الإسلامية . كذلك هيمنت مقولة (المجتمع) على كتابات محمد مندور فى مرحلته الثانية عندما وضع خريطة لمدارس الشعر العربى الحديث على أسس من هذه المقولة ، وعندما تناول أعمالا لتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ خاصة . ولن يجد هذا الراصد كل ذلك فى صورة نقية

فى كتابات هؤلاء الأعلام ، وإنما نتحدث عن الغالب فى تصور كل منهم وفى تصورات تلاميذهم ومن أخذوا عنهم ونهجوا نهجهم . و سنرى فى موضع تال من حديثنا هذا أن كل تلك الفروض أو المقولات على قدر عظيم من الغموض الذى قد يشير بصورة عامة إلى علاقات الظاهرة الأدبية لكنه لا يعين على بيان ذاتها بالدرس المنضبط ، وإنما يبدأ العلم بدرس هذه الظاهرة – وأية ظاهرة – فى ذاتها ثم فى علاقاتها ، وبيان هذا نبديه فى موضعه . إنما نحن ها هنا الآن لنقف على تصور هذه الحركة العربية المجددة لتاريخ الأمة الإبداعى . وننص فى هذا الشأن أن هذه الحركة العربية المجددة لم تصل إلى (خطة) تستوعب تاريخنا الإبداعى ، وخاصة تاريخنا الأدبى . لم تتصور هذا الحركة عملية التفاعل التاريخى الكبير بين ثقافات المنطقة وحضاراتها منذ بدء تاريخها المعروف إلى يوم الناس هذا ، وإنما تصورت أن تلك الثقافات والحضارات قد انقطع تواصلها بالفتح العربى الإسلامى الذى يبدأ به – فى هذا التصور – تاريخ جديد ، وكان من شأن تصور عملية التفاعل أن يجعل الفتح العربى الاسلامى بداية لمرحلة من مراحل تاريخ واحد ، وكان من شأنه كذلك أن يجعل تاريخ الأمة الإبداعى واحدا يضم منجز كل تلك الثقافات والحضارات بكل مراحل تفاعلها وآخرها المرحلة العربية الاسلامية . لكن الحركة العربية المجددة تبدأ التاريخ الإبداعى – نخص الابداع الأدبى هنا – بأقدم النصوص الإبداعية باللغة العربية ، أى قبل الاسلام بنحو قرنين ، وترى آداب الشعوب الأمم المتفاعلة فى المنطقة منجزا توقف وانقطع بعد الفتح ، كأنه إبداع (أجنبى) . ولم ينج من هذا التصور غلاة القوميين المحليين من أصحاب الفرعونية والفينيقية وغيرهما الذين أرادوا (إحياء) موروثاتهم القديمة كما كانت باعتبارها حقيقة أوطانهم ، ولم ينظروا إلى تلك الموروثات باعتبارها مراحل من تاريخ واحد يضم مراحل أخرى ويتمادى إلى الآن ، ولا باعتبارها عناصر تتفاعل مع غيرها فى تكوين تاريخى ثقافى جديد لا تزال حركته جارية . وحتى وقوف الحركة العربية المجددة عند الفتح العربى وما بعده لم يحمل تصورا كاملا لحركة هذا التاريخ من الوجهة الاستراتيجية التى تجعل هذه الحركة فى ثلاث إنتقالات كبرى ، صعود يستغرق القرون الهجرية الخمسة الأولى ، وخمود يستغرق العصر العربى الوسيط ، ونهوض فى هذين القرنين الأخيرين . إنما قدمت هذه الحركة العربية المجددة تاريخ الأدب العربى تقديما

جزئيا مبددا . حددت - فى هذا التقديم (عصور) الأدب العربى بقيام الدول والدويلات وسقوطها ، بل حددته بكبار الحوادث فى هذه الدولة أو تلك ، بل لقد حددته - أحيانا - بسنوات بأعيانها . وليس التأثير الاستشراقى بعيدا عن هذا التصور التجزيئى المبدد . ذلك أن الفكر الغربى عامة عندما يتصور تاريخ بلاده العام والثقافى ، فإنما يتصور حركة هذا التاريخ فى اتجاهها نحو نضج الجماعة فى دولتها القومية الحديثة ، كما يتصور حركة تاريخ الجماعة الثقافى فى اتجاهها نحو العلمانية والعقلانية في المفهومات العصرية التى استقرت فى الفكر التاريخى والاستراتيجى . لكن هذا الفكر الغربى ذاته يكون له شأن آخر عندما يتصور التاريخ العربى والبنية الثقافية العربية ، وعندما يتصدى للتأريخ لهما . إنه يتصور أن الإسلام قد أوقف تواصل الثقافات والحضارات القديمة فى المنطقة العربية ، بل لقد حاول الإسلام - فى هذا التصور الغربى - محو تلك الثقافات والحضارات ، كذلك يتصور هذا الفكر الغربى أن تاريخ شعوب المنطقة العربية بعد الإسلام هو تاريخ ينهض على القبائل والمذاهب والفرق الدينية . إن عصور التاريخ العربى الإسلامى العام والثقافى جميعا إنما يتحدد - فى هذا التصور - بقيام أو أفول دويلات أسسها قبلية أو مذهبية . وأوسع مدى في تصور هذا الفكر الغربى الاستشراقى للتاريخ العربى الإسلامى كان فى القرون الثالث والرابع والخامس الهجرى ، عندما برزت فى هذا التاريخ ثلاث خلافات كبرى : عباسية سنية في المشرق ، وفاطمية شيعية فى الشام ومصر والمغرب . وأموية سنية فى الأندلس . وحتي هذا المدى الواسع قد نهض لدى المستشرقين على أسس قبلية ومذهبية . وهكذا أخذت حركة التجديد العربى - لأسباب مختلفة - بما أخذت به حركة الاستشراق والفكر الغربى عامة من أسس للتاريخ العام وللبنية الإبداعية العربية خاصة . ففى الحركتين جميعا تواصل مراحل التاريخ الواحد ، وتفاعل شعوب اتجاه أمة واحدة ، وتجادل ثقافات في اتجاه بنية ثقافية هى وعاء لعناصر متنوعة . وها هنا تتبدى دقيقة من دقائق هذا الأمر . وذلك أن رواد التجديد العربى فى ثقافتنا الحديث قد سعوا إلى وضع الأدب العربى فى سياق الأدب الإنسانى ، ورأوا أن هذا الأدب العربى أولى الآداب بالدرس المقارن لصلاته التاريخية بالآداب العالمية الكبرى قديمة ووسيطة ، فجعلوا الأدب العربى - مكانا وزمانا - متلقيا لآداب الحضارات القديمة ، موصلا إلى - ومؤثرا فى - آداب

الحضارات الوسيطة . ولقد كان هذا سبيل طه حسين - إمام هؤلاء الرواد غير مدافع - الذى فتح الباب عريضا للدرس الأدبى المقارن ، وكان من خطواته المبكرة أن جعل الأدب العربى فى المرتبة الثانية بين الآداب القديمة الخمسة الكبرى وهى الأدب اليونانى والأدب العربى والأدب اللاتينى والأدب الفارسى والأدب الهندى . ولاريب فى أن هذا النظر ، وإن كان عاما وعريضا ، قد كان جديدا فى بابه . بيد أن المفارقة فى هذه الدقيقة التى نقف عندها في هذا الأمر ، قد تبدت عندما طمح بعض الدارسين إلى نتائج تعين فى تحديد مكانة الأدب العربى بين الآداب القديمة الكبرى وصلاته التاريخية بهذه الآداب دون حركة موازية - وربما سابقة - لتحديد مراحل تاريخ هذا الأدب العربى ذاته ، منذ أقدم الأزمنة الفرعونية والآشورية .. إلخ ، انتهاء بالمرحلة العربية الإسلامية التى تعد - فى هذا النظر - آخر مراحل تاريخ هذه الأمة . وربما نهض لهذا المذهب من يحترز بأمور قد يأتى فى صدارتها اختلاف اللغات بين العناصر المكونة لهذا التاريخ الأدبى الذى نتصوره وندعو إليه ، وقد يكون من هذه الأمور التى يحترز بها متطلبات التخصص التى تبرر هذا التقطيع والتجزيئ والاحتراز بشقيه ليس بشىء هنا ، لأن اختلاف لغة مرحلة من مراحل تاريخ إبداع أمة من الأمم لايسقط هذه المرحلة من هذا التاريخ ، وهذا مشهود ومعروف فى آداب كثير من الأمم . كذلك لايجوز الاحتراز بمقتضيات التخصص ، لأن درس جزئية ما لا ينتهى إلى شىء دون تصور لموضع هذه الجزئية من تاريخ أشمل لجنسها . ولماذا لا نثبت هنا ما أشرنا إليه - فى قول سلف - عندما ذكرنا أن ريادة التجديد العربى قد عرفت مذهبين : مذهب غلاة المحليين ، وهو المذهب الذى قدر تقديرا عاليا ثقافتنا القديمة ، ولكنه مع هذا التقدير رآها مقفولة ، فلم ير تواصلها فيما بعدها من مراحل التكوين التاريخى للأمة . والمذهب الثانى كان ما التقى عنده غلاة العروبيين وغلاة السلفيين (الإسلاميين) - يتفق الطرفان فى أمور ويختلفان فى غيرها - وهو المذهب الذى تراوح رجاله بين طرفين بعيدين وإن كانا ينتهيان إلى نتيجة واحدة ، طرف يرى فى تلك الثقافات والحضارات فى مجملها (جاهلية) الأمة ، وطرف يرى فى تلك الثقافات والحضارات مستوى إنسانيا رفيعا غير أنها بادت وانتهى عطاؤها فغيرت ، وينتهى المذهب بطرفيه إلى أن تعريب المنطقة وإسلامها - وجهان لأمر واحد فى هذا المذهب - قد حل محل تلك الأبنية الثقافية

والحضارية الغابرة . ولا يقعن فى وهم امرىء أن حركة التجديد العربى عندما أنكرت مراحل طويلة ومجيدة من تاريخ الأمة ، ووقفت فى هذا التاريخ عند مرحلته الأخيرة الإسلامية فجعلت منها (كل) تاريخ الأمة ، قد أدركت أن هذه المرحلة الأخيرة ذاتها حاصل تفاعل بين عناصر جمة . كلا ، فالأسس المعرفية والمنهجية لدى حركة التجديد هذه واحدة بطبيعة الحال . لقد ضم تاريخ الأدب العربى الذى وضعته حركة التجديد الإبداعات التى رشحتها أذواق أزمانها ، وهى أذواق (الصفوة) من الحاكمين ومن يلوذ بهم من مثقفى تلك الأزمان ، ومن هذه الإبداعات ما هو جليل القيمة لا ريب ، بيد أنها - هذه الابداعات - فى مجملها جزء واحد من تراث عريض أنتجه التفاعل ، تراث من المحليات والشعبيات والعاميات لم يضمه التاريخ الأدبى الذى اعتدت به حركة التجديد ووضعته . ولقد سلف لنا قول منذ قليل عن مفارقة تبدت فى عمل التجديد العربى عندما تناول الصلات التاريخية بين الأدب العربى وغيره من الآداب القديمة الكبرى فى ذات الوقت الذى لم يتناول فيه مراحل تمادت طويلا فى تاريخ هذه الأمة . وها هنا تبدو مفارقة ثانية عندما يتناول هذا التجديد الوشائج الخاصة بين آداب الأمم الإسلامية - أمم العرب والفرس والترك .. إلخ - فى ظلال الإسلام ، فى ذات الوقت الذى يكاد هذا التجديد ينكر الموروثات المكونة للأدب العربى فى هذه المرحلة الأخيرة ، الإسلامية ، من تاريخ أمة العرب رب قائل يقول فى هذا الأمر ، إن آحادا من ريادة التجديد العربى قد نبهوا إلى خطر هذه الموروثات وتوفروا على درسها أعمارهم وأقاموا لهذا الدرس كراسى فى الجامعات ومعاهد ومراكز ودوريات ، وهذا حق ، وإن كان بعض هذا العمل قد تناول تلك الموروثات على أنها بقايا (أثرية) يجب حفظها وصونها كما تحفظ الآثار وتصان لقيمتها التاريخية ودلالاتها على أزمانها ، وليس على أنها إبداعات فاعلة مؤثرة فى تاريخ الأمة الإبداعى . إن هذه الموروثات لم توضع قط فى سياق التاريخ الأدبى . وقد يقع فى الأذهان هنا أن أدب الفصحى كان أدنى إلى طرف الوحدة وأن الإبداعات المحلية والشعبية والعامية كانت أدنى إلى طرف التنوع . وليس هذا صحيحا على إطلاقه . ذلك أن الأدب العربى (العام) قد حمل ملامح إقليمية ومحلية ملموسة (التنوع) وهو يعبر أساسا عن (الوحدة) ، كما أن الأدب العربى (الشعبى) قد حمل ملامح قومية ملموسة وهو يعبر أساسا عن (التنوع) .

وليس تاريخ فكرنا الأدبى والنقدى والجمالى عامة بأسعد حالا من تاريخ إبداعنا الفنى والأدبى ، فلقد تأسس الاثنان فى عمل حركة التجديد على ذات الأسس المعرفية والمنهجية ، وعلى ذات الفروض التى تناولناها فى صدر هذه الوحدة من حديثنا ، فروض (البيئة ، الشخصية ... إلخ) . إن (تاريخ النقد العربي) الذى وضعته حركة التجديد فتش دائبا عن هؤلاء النقاد الأقدمين الذين جالوا فى الآفاق (الأخلاقية) من أثر بيئة إلى أثر عصر ... إلخ . لكن ريادة التجديد عممت هذا التيار النقدى الأخلاقى وجعلته هو تاريخ النقد العربى كله . والحق أن هذا التيار الأخلاقي محدود إذا قيس على التيار (التشكيلى) الجمالى العريض الذى نشأ جزءا أصيلا من البحث اللغوى ، ثم تمادى تطورا فى التقعيد البلاغى والتحليل الأسلوبى والنظر النقدى والجمالى عامة . وإذا نبهنا هنا إلى ما هو متواتر فى دوائر العلماء من أن قطعة عظيمة من هذا البحث اللغوى قد دارت حول النص القرآنى - باعتباره معجزة لغوية - من حيث مجازه ومشكله وغريبه وقراءاته ... إلخ ، وإذا نبهنا كذلك إلى معالجة طبيعة اللغة والحقيقة والمجاز وطرائق التعبير وأساليبه وهى المعالجة المتناثرة فى كتب الأصول ، نقول إذا نبهنا إلى كل ذلك فإنما لننتهى إلى ما هو أوسع وهو ذلك التيار الجمالى العريض الذى نشأ فى حضن اللغة ولم يدر حول النص المقدس المعجز وما ارتبط به من قضايا ذوات طوابع دينية ، وإنما دار حول الإبداع الأدبى عامة والشعرى خاصة . وقد خرج هذا التيار - كما سلف - من رحم البحث اللغوى والنحوى ، وكان أكثر مسائله لغويا خالصا ، وكان أكثر مصطلحه لغويا نحويا . وبعد أن استقرت لهذا التيار الجمالى أعمدته اللغوية ، سعى علماؤه إلي مجاوزة المعيارية بالتعرف على مواضع (العدول) عن العرف اللغوى ، فكان - فى البدء - البحث فى الرخص والضرائر ، وهو بحث فى جوهر لغة الشعر . صاحب هذا النشأة الباكرة لعلم العربية ، فقد نقل عن الخليل - رأس هذا العلم - إنه يجوز للشعراء ما لايجوز لغيرهم ، ونص سيبويه فى (الكتاب) - أول ما وضع فى علم العربية - على أنه يجوز فى الشعر ما لا يجوز فى الكلام ، مكررا عبارة أستاذه . وبان من هذا الحديث المبكر أن عدول الشاعر عن العرف - الضرورة - ليس عجزا منه عن مجاراة هذا العرف ، كما أنه ليس اضطرارا ، وإنما هو تلبية لحاجة جمالية تقع عليها وتحددها القراءة الصحيحة . وثمت

هذه القراءات الصحيحة وربت ، وراحت ترصد ظواهر (الانحراف) عن القياس ، وتقابل بين العبارة القياسية والانحراف أو العدول عنها وما يفسر ذلك من وظائف جمالية . يجد مؤرخ النقد مجالا عريضا لعمل هذا التيار في (شروح الشعر) . فعلى الرغم من أن كثيرا من شراح الشعر العربي كانوا محافظين يضيقون على الشاعر وعلى أنفسهم بقواعد المعيارية والقياس ، إلا أن بعض الشراح كان يتوخى أن يشير إلي مواطن الانحراف عن القياس كلما وجد قرينة أسلوبية تدعو إلى الملاحظة والتأويل من جهة الوظيفة الجمالية . وفي هذا الضرب الأخير من الشروح ، نجد دقائق أسلوبية فريدة تفصح عنها مشكلات الرواية الشفوية عند جمع الديوان وتدوينه ، ونجد تنبيهات إلى مواطن جمع الشاعر فيها ألفاظا في علاقات جديدة ، وإلى مواطن ابتكر فيها الشاعر صيغا جديدة . إن الشارح أكثر (تحررا) من غيره من العلماء ، ولذلك كثرت في عمله مصطلحات العدول والانحراف : الاتساع ، الإجازة ، المجاوزة ، التجوز ، النقل ، التوسع ، الاجتراء ضرائر الشعر ، رخصه ، ما يجوز فيه .. إلخ . وقد توخى بعض هؤلاء الشراح أن يعلل ملاحظاته وتخريجاته بقرائن من النصوص ذاتها ، وأن يضع هذه القرائن في أصول عامة تعين - ولا ريب - مؤرخنا الحديث إذا ما رام تأريخ الفكر الأدبي والجمالي العربي ، وشروح الشعر هذه - على سعة مادتها وأهمية هذه المادة كما نرى هنا - ليست إلا بابا واحدا من أبواب فكرنا الأدبي والجمالي . ثمة كتب اللغة الجامعة من عمل أصحاب اللغة والنحو وفيها دقائق تميز لغة الأدب . تغني هذه المواد ما هو معروف متداول من عمل البلاغيين ونقاد الأدب ومؤرخيه . وسيجد الدارس الحديث - في حقول معرفية غير مباشرة - ما يسند تلك الأنظار اللغوية والمقررات البلاغية من أسس فلسفية ومنهجية . بل إن هذا الدارس الحديث إذا ما اصطنع خطة وصف طرائق التأليف العربية - مهما تتعدد حقولها - سيجد ما يفسر مناهج الفكر العربي وإجراءاته وسيعينه ذلك - في مجال الفن - على تفسير تشكيل النص المبدع من ناحية ، وعلى تحديد المثل الجمالي الأعلى من ناحية ثانية .

لكن أنى لهذه البنية التاريخية - عامة وفكرية وإبداعية - أن تبين مراحلها وأن تسطع حقائقها ، بينما البنية المجتمعية الحديث للجماعة لم تقم أعمدتها حتى يوم الناس هذا ؟ . إن تاريخ الجماعة - أية جماعة - ضائع إذا كان حاضرها مبددا ، فالقديم من خلق الجديد وصناعته . والجماعة العربية (موجودة) في العصر الحديث ،

بيد أنها ليست (حية) فيه . إنها موجودة بعلاقاتها الكلاسيكية ، من قبائل وشيع وفرق وقوى وطوائف متناحرة تجد العبارة عنها فى تيارات سياسية وفكرية متنابذة . ويجد الحكم المطلق فى هذا التبدد مجاله فيحتكر كل الأمر - الفكر والعمل - لصالح ما يعبر عنه من مصالح وغايات . ومن شأن هذا الحال أن يصير تاريخ الجماعة مجال صراع طوائفها المتناحرة ، فيتبدد ، إذ تشد كل طائفة من هذا التاريخ ما يثبت مواقعها ويؤكد رؤاها ويحمى مصالحها ، ثم تعمم ما انتخبته وتجعل منه تاريخا للأمة . أما الحكم المطلق فوكده أيضا الانتقاء أبدا ، يقطع مراحل كاملة من التاريخ ، ويضىء ما يضىء ويخمد ما يخمد ، ويقدم ما يقدم ، ويوارى ما يوارى ، لكن المنتقى ها هنا يفرض على الأمة كلها بقوة السلطة وأجهزتها الإعلامية والتعليمية ... إلخ . وتثمر هذه الحال ما تثمر من آفاق سوداء ، فيصادر الإبداع الفردى ، ويتراجع الإبداع الجماعى ، وتحاصر بذور الاتجاهات فلا تنضج فى مدارس متمايزة . ألم تر كيف آل أمر حركة التجديد العربى ؟ . لكن قانون الحياة وسنتها يقضيان بأن ينشأ جديد من رحم كل قديم . ولقد نشأ فى العقود الثلاثة الأخيرة ، جيل طليعة فى الحياة العربية الراهنة ، ضرب فى كل سبيل ، وتنازعته التيارات والاتجاهات والقوى . وولد اتجاه فى قلب هذا الجيل الراهن يسعى - والمعاناة فذة - إلى مواجهة القهر التاريخى الاجتماعى بنموذج البنية الاجتماعية ذات المؤسسات الحديثة ، وإلى مواجهة القهر السياسى بخطة التطور الديمقراطى السلمى ، وإلى مواجهة القهر الفكرى بحق التفكير والتعبير والاجتهاد والتفسير والتأويل والدعوة والاعتقاد . يؤمن هذا الاتجاه أن تاريخ الجماعة إنما يسطع بتفاعل الاجتهادات العديدة ، وأن حاضرها إنما يتقدم بالعمل الجماعى المشترك الذى تنهض به القوى العديدة ، وأن مستقبلها إنما يكون بمشاركة كل أحد في التخطيط له . أخذ هذا الاتجاه بأساس مكين : مواجهة التناحر بالتفاعل والمحاورة ، ومواجهة النفى المتبادل بالاعتراف المتبادل . هنا صارت المهمة والواجب أمرا واحدا : بناء المجتمع الحديث وتأسيس العلم العصرى . ولا ريب فى أن هذا الوعى - على رفعة شأنه وجلاله - قد كان الجهاد الأصغر ، أما أن يصير هذا الوعى نهجا لقراءة ماضى الجماعة وخطة لبناء حاضرها ورؤية لاستشراف مستقبلها ، أما هذا كله فقد كان - ولا يزال - الجهاد الأكبر .

وظهر فيما سبق أن لصاحبنا قولا فى بناء المجتمع الحديث ، وليس مقامنا هذا بمقام تفصيل هذا القول بعد إذ وضحنا أساسه والجوهرى فيه . وأما تأسيس العلم العصرى ، فقد سلف إجمال لخطته فى ثنايا تقويم ما حققته حركة التجديد العربى وما آل إليه عملها . وإنما تنهض حركة كل جديد فى مبتداها على نقد ما سبقها ، ولعل هذا أهم درس استخلصه صاحبنا من رواد التجديد العربى وأساتذته الذين اتصل بهم وأخذ عنهم . فقد قدر له - كما عرفنا تفصيلا فى الوحدة السالفة - أن يأخذ عن رؤساء كل صناعة من شيوخ العلم والفكر والابداع ، وأن يشرف بصحبة طائفة كريمة منهم ، صحبة جاوزت أربعة عقود فى بعض حالاتها . كان هؤلاء الرواد من حقول معرفية وإبداعية مختلفة ، ومن اتجاهات ومناهج متباينة ، ولكن كانت بينهم جوامع مبدئية وأخلاقية وسلوكية تفصح عن مسئولية الريادة ، وكانت هذه الجوامع تتبدى بلسان الحال لمن يعى من مريديهم ، وكان بعضهم يبدبها بلسان المقال للمريد ، أن : تعلم منا ولا تلتزم بنا ، فالتجديد قتل القديم درسا ، والجديد نقد التجديد ، وأول الإنجاز تقويم ما أنجز . وكانت من هذه الجوامع بين الرواد طرائق أداء فى البناء ، مدارها الفناء فى الرسالة والعمل بحس الشهادة ، فكان توجيههم للمريد فى أدائه : العلم صعب وطويل سلمه ، وإنه لمتين فأوغل فيه برفق . وكان صاحبنا يجتهد أن يعى كل ذلك وأن يبلغ شيئا منه . كان يجتهد أن يميز بين جديد هو صيحة عابرة تسقط بمضى وقتها وجديد يواصل منجز البشرية فى ظروف جديدة . وكان وكده فى أدائه - ولايزال - الحرص على الإنجاز كأنه يموت غدا والحرص على الإجادة كأنه يعيش أبدا . ثم إنه ليذكر الآن ، وقد شابت ناصيته وعلت سنخ وتمادى به العمر ، أنه لم يغادر قط مقعد طالب العلم منذ جلس - وهو ابن الثالثة - إلى معلمه فى كتاب القرية . وتصلح هنا وقفة للتمييز بين التجديد الذى سعت إليه حركة الريادة العربية الحديثة ، والجديد الذى يسعى إليه الجيل الناشىء بعد تلك الحركة . كانت حركة التجديد العربى تفتش عن (مقومات) وخصائص لـ(شخصية) الأمة ، وكانت هذه المقومات والخصائص فى أغلب الأحيان مثالية ثابتة مطلقة ، وكان رواد هذه الحركة يوقنون بأن الكشف عن هذه المقومات والخصائص إنما يعين فى تحديد (هوية) الأمة ، ومن ثمة فهو أداة لهزيمة العدوان عليها ، كما أنه فى ذات الوقت سبيل الأمة إلى (اللحاق بركب الحضارة

الحديثة) . ولما كانت هذه الحضارة الحديثة قد وجدت تجليها المتقدم فى أوربا الغربية التى هى فى ذات الوقت (الآخر) المعتدى على (أنا) الأمة ، فقد وجت حركة التجديد عملها فى (مأزق) لم تستطع الخروج منه . كان عليها أن تنازل هذا الآخر المعتدى فى ذات الوقت الذى تتخذ من نموذجه الحضارى مثلا أعلى . ولم يساعد إلحاحها على تميز الأمة وتفردها بخصائص ومقومات (ثابتة) على بيان دور هذه الأمة (الإنسانى) ، خاصة أن هذا الالحاح كان يتم لجعل تاريخ الأمة موازيا للمركزية الأوروبية فكان هذا الإلحاح يفضى إلى وقوع فى محيط هذه المركزية الأوروبية فى الوقت الذى كانت الحضارة الحديثة تتجاوز هذه المركزية بأماد بعيدة . لقد كان لهذا المأزق سببه التاريخى الذى صار معلوما . فقد خلفت الثورة الصناعية خوالد علمية وتقنية وفكرية وفنية باقية ، بيد أنها - فى ذات الوقت - قد خلفت العالم متناحرا فى طبقات وقوميات ومعسكرات دولية متواجهة ، وكان من نتيجة هذه الغلو الطبقى والقومى والأيديولوجى ، وكان من نتيجته كذلك سعى كل طرف إلى التفتيش عن (الهوية الذاتية) أداة فى الصراعات الطبقية والقومية والأيديولوجية ، فخفتت إلى درجة بعيدة الجوامع المشتركة بين البشر ، لقد غلب - فى التناقض - الصراع على الوحدة . أما الجيل الناشىء بعد حركة التجديد العربى ، فقد تفتح وعيه ثم بدأ نشاطه فى ظروف جديدة تماما على تاريخ البشر . نعنى ظروف الثورة الثالثة - ثورة ما بعد الصناعة - مشكلات طبيعية وبيئية تتجاوز الحدود الوطنية والقومية والإقليمية لتهدد الحياة على هذا الكوكب ، من هنا كان مبدأ التعاون الذى ساعدت عليه وحدة مبادىء العلم وتطبيقاته . وبدا أن البشر قد ورثوا - عن عصر الصناعة كذلك - صراعات طبقية وقومية وإقليمية يستحيل معها استخدام القوة التى تفنى كافة الأطراف ، من هنا كان مبدأ توازن المصالح والاعتماد المتبادل الذى ساعدت عليه وحدة آليات السوق . ولما كانت هذه الثورة تجرى فى العالم كله فى زمن واحد فإن نداء (اللحاق) قد تراجع لتحل محله قاعدة (المشاركة) . ومن شأن ذلك أن يقوض أعمدة النظام العالمى الراهن وأن يبشر بنظام عالمى جديد قائم على تعدد مراكز الحضارة وقواعدها . ومن آيات ذلك أن المنجز الاشتراكى الصينى الفادح قد قضى على مقولة إن الاشتراكية أوروبية ، وإن المنجز الرأسمالى اليابانى الفادح قد قضى على مقولة أن الرأسمالية أوروبية . هكذا تراجعت

- فى ظل الظروف البشرية الجديدة - المركزية الأوروبية لتصير أوربا مركزا واحدا من مراكز عديدة . ولقد أخذ الاتجاه الناشىء بعد حركة التجديد العربى يعى هذه الحقائق منذ وقت مبكر ، فصار يوغل فى تاريخ أمته لا ليواجه به تاريخ غيرها ولا ليميزها من غيرها تميز تناقض سرمدى ، وإنما ليحدد مبادرة أمته فى التاريخ البشرى القديم والوسيط ، ومن ثم ليحدد قدرتها على المشاركة فى حضارة اليوم والغد. صار (الآخر) فى وعى هذا الاتجاه هو كل العالم وصار (الأنا) فى قلب هذا العالم ، وإنما (الآخر) المعتدى هو بعض العالم يظل الصراع معه ما ظلت الأمة مقهورة ، وأما بقية العالم من جماعات وشعوب وأمم فإن عوامل الإتلاف والمشترك الإنسانى معها أوسع بكثير من عوامل الاختلاف . ولا ريب فى أن هذا النظر الاستراتيجى يمس مباشرة كل وجوه النشاط البشرى لو حددنا البصر إلى أسانيده المنهجية والمعرفية والعلمية وتعنينا من هذه الأسانيد محاور نراها مساعدة على الوصول إلى صياغات جديدة لأمهات المسائل التى شغلتنا فى هذا الحديث ، وبخاصة مسائل الإبداع وتشكيل النص المبدع . وهنا أربعة محاور . يصطنع المحور الأول وجهة فى النظر الحضارى غلبتها بيان الكيفية التى تعمل بها ثقافتنا - بخاصة التراث الإبداعى - مشاركة غيرها من الثقافات لبناء حضارة واحدة . ولقد درج الإنسان على ظهر هذه الأرض منذ ملايين السنين ، بيد أنه لم يعرف العمل المنظم - وما يرتبط به من أنظمة إنتاج وتوزيع - إلا مع انتقالته الحضارية العظمى الأولى ، وهى الثورة الزراعية ، منذ عشرة آلاف سنة . ثم كانت الانتقالة الحضارية العظمى الثانية ، وهى الثورة الصناعية ، منذ نحو خمسة قرون . وينتقل الإنسان انتقالته الحضارية العظمى الثالثة ، ثورة ما بعد الصناعة ، منذ نحو خمسة قرون . وينتقل الإنسان إنتقالته الحضارية العظمى الرابعة ثورة ما بعد الصناعة أو ثورة العلم والمعلومات منذ نحو خمسة عقود . وكانت الثورة الزراعية فى دوائر حضارية شبه مغلقة ، فى بلدان وأمم بأعيانها ، وحملت كل دائرة منها اسم البلد أو الأمة التى نشأت فيها ، فكانت الحضارات المصرية والهندية واليونانية .. إلخ ، ثم صارت هذه الحضارات ميراثا إنسانيا عاما بعد آلاف السنين من (محليتها) . أما الثورة الصناعية فنشأت فى طائفة من البلدان والأمم من إقليم واحد - هو أوربا الغربية - فى زمن واحد تقريبا ، ثم صارت ميراثا إنسانيا عاما بعد ما لحق بها من

لحق من أمم العالم بعد مئات السنين من (إقليميتها) . أما الثورة الثالثة فهى (عالمية) ، تنتظم العالم كله ، فلا وراثة بعد آلاف السنين ولا لحاق بعد مئاتها لأنها تتم على صعيد العالم فى ذات الوقت . وسيأتى حين من الدهر - قريب بمقياس التاريخ البشرى - يبدأ البشر ينعمون فيه بثمرات هذه الثورة الطيبات ، وهنا تصير عالميتها إنسانية شاملة . أما اليوم - فى هذه العقود الماضية والعقود التالية - فإن معاناة البواكير فذة ، فثمة قديم يأفل وجديد يولد ، ولذا فإن هذه البواكير تحمل الطيب والخبيث من الثمرات ، أما الطيب فنصيب من يملك أسباب هذه الثورة ويشارك فى إقامة أعمدتها ، وأما الخبيث فنصيب من تعجزه ظروفه عن هذه المشاركة . وأمتنا قادرة - بالمنجزات الموروثة والإمكانات الراهنة - على المشاركة ، بيد أنها أمة (معطلة) كما سلف . إن إبداعنا قطعة عزيزة من تاريخ الإبداع البشرى ، يحمل العناصر المحلية والبيئية والاجتماعية كما يحمل عناصر إنسانية عامة باقية . فالأدب العربى - وهو جانب واحد من موروثنا الإبداعى - له خصوصيته الحضارية والقومية ، وللغة هذا الأدب جمالياتها وخصائصها التعبيرية والفنية . و الدرس المعمق لكل هذا هو السبيل إلى تحديد مكان إبداعنا فى تاريخ الإبداع الإنسانى عامة . أما إضافتنا الراهنة فسبيلها جهد علمى مرموق يضاف إلى جهود غيرنا لتأسيس العلم الجديد . إن كل أمة تسعى اليوم إلى المشاركة بجهد متميز فى حضارة تنحو إلى أن تكون واحدة ، لكن أية أمة لا تسعى إلى (نظرية) أو (علم) خاص بها ، فلا يمكن القول اليوم أو غدا إن ثمة نظرية أو (فلسفة) هندية أو ألمانية أو أمريكية أو عربية .. إلخ . كان ذلك قائما فى العصور القديمة والوسيطة عندما كانت الحضارات حلقات متميزة شبه مغلقة ، فكانت هناك فلسفة إغريقية وصينية وهندية وفرعونية .. إلخ . ولا تعنى الحضارة الواحدة فلسفة واحدة أو نظرية واحدة أو منهجا واحدا ، بل على العكس ، يشهد العالم اليوم تنوعا هائلا فى الاجتهادات النظرية والإجراءات المنهجية وطرائق النظر والبحث ، لكن شيئا من ذلك لا يتسمى باسم بلد أو إقليم ولا ينسب إلى أمة واحدة (أبدعته) .

ويتصل المحور الثانى بكيفية نفى التطابق بين تاريخ الأمة العام وتاريخها الإبداعى ، ما دمنا بصدد بناء التاريخ الإبداعى لأمتنا على أسس جديدة . بدهى أن تاريخ الأمة - عاما وإبداعيا - واحد فى انتقالاته الأساسية ، وعلى هذا فإن الصلة

بين الوجهين أصل ، غير أنها ليست صلة تطابق . هى أصل لأن العلم يحدد ما هو تاريخي فى حياة المجتمعات بالمراحل الإستراتيجية الكبرى أى بالانتقالات التاريخية الأساسية من مرحلة تميزها علاقات اجتماعية إلى مرحلة قائمة على علاقات اجتماعية أخرى ، ويحدد أن المثل الجمالى الأعلى يفصح عن جمالية مرحلة تاريخه كاملة من حياة المجتمع ولايتغير هذا المثل تغيرا حقيقيا إلا بتغير هذه المرحلة . إن الفنان ينتج آثاره فى ظل ظروف محددة من تطور جماعته من حيث أدوات العمل الاجتماعى وخاماته وعاداته وعلاقاته ومن حيث (تقسيمه) والتخصص فيه ، كذلك فإن التشكيلات الجمالية والتقاليد الفنية ليست منعزلة عن سعى الجماعة إلى تثبيت خبرتها التكنولوجية والاجتماعية فى أسلوب وإطار . لكن الصلة - كما سلف - ليست صلة تطابق . ثمة مشكلات نظرية ومنهجية يجد مؤرخ الفن أن عمله متوقف على صياغتها صياغة فكرية وعلمية صحيحة . وفى مقدمة هذه المشكلات الاستقلال النسبى لتطور صور الثقافة ، بل لتطور كل صورة من صورها . وفى مقدمة هذه المشكلات فيما يتصل بالإبداع خصوصية الظاهرة الفنية بين صور الثقافة المختلفة . الأساس المنهجى هنا أن الفن يتعامل مع (مادته) تعاملا (خاصا) يجعل للظاهرة الفنية نوعيتها المتميزة وقانون تطور خاص ، لا يتطابق والقوانين التاريخية على الرغم من عمله وفق حقائقها العامة . هذا الأساس المنهجى معين على بيان مراحل تاريخ الفن وعلل تطوره أو تخلفه وبيان الحاجات الجمالية المؤدية إلى نشوء الأنواع الفنية وعلل تطور هذه الأنواع أو انقراضها أو تعدلها أو استمرارها فى غيرها .. إلخ . وبيان المبادئ والأصول الجمالية لنشوء المدارس والنظريات والاتجاهات والأساليب الفنية .. إلخ . وثمة دقيقة من دقائق تاريخ الفن تتصل بمفهومى (التطور) و(التقدم) فى هذا التاريخ التطور معناه (التغير) والتقدم معناه (التغير إلى الأفضل) ، والفن يتطور لكنه لايتقدم . وبطبيعة الحال فإن تغير الواقع والتقدم الإنسانى عامة قد أثر تأثيرا عميقا في مجرى التطور الفنى ، إذ أمد الفنون بخبرة واسعة بالمادة وخصائصها وطاقاتها ، وبخبرة تكنيكية مساعدة في التنفيذ والتشكيل والعرض ، وبتراكم معرفى كبير .. إلخ . ولقد أتاح كل ذلك للفنون أن تتنوع وأن تتعاون وأن تتداخل . كما أن كل ذلك قد (عقد) الخبرة والمدارك الجمالية وصقلهما . وقد أفضى كل هذا إلى أن

يكون نموذج الواقع فى الفن نموذجا (مركبا) . غير أن الفيصل فى الموقف الفنى ليس التركيب أو البساطة فى طرائق أداء هذا الموقف وتوصيله ، وإنما الفيصل هو القدرة على التشكيل ، ولا يحدد هذه القدرة تركيب ولا بساطة فى الأداء ، إنما تحددها (طاقة) الفنان المبدع نفسه . ورب موال (بسيط) يبدعه فلاح أمي فى قرية نائية من قرى مصر أقدر على هذا التشكيل من عمل (مركب) وقفت وراءه كل خبرة التكنيك وتعقيده . والشعر المعاصر أكثر (تطورا) من الشعر القديم ، لاعتماده - الشعر المعاصر - بناء الصورة المركبة والعنصرين القصصي والدرامي ، لكن هذا الشعر ليس أكثر (تقدما) من الشعر القديم . إن تطور الفن يتبدى فى البحث الدائب عن تشكيل يلائم التعميم الجمالى لوضع تاريخى اجتماعى بعينه . ويتخذ هذا البحث صورة نشأة أنواع فنية جديدة ، وانقراض أنواع أخرى ، وسيادة نماذج إنسانية بعينها ، وطرائق فى البناء والأداء ونظريات ومدارس فنية ، ومناهج نقدية وجمالية ... إلخ . إن الحديث هنا ليس (أفضل) من القديم ولا أرقى منه وإنما هو أكثر ملاءمة لتشكيل تعميم جمالى جديد . ولهذا يحل القانون العلمى الحديث محل القانون العلمى القديم ، أما فى الفن فإن الحديث لا يجب القديم ولا ينفيه أو يقوم مقامه .

ويتصل المحور الثالث بفهم محرر للصلة الجمالية بالواقع ، ومن ثم لعلاقة الفن بالواقع . وكان هذا المبحث يعتمد تقليديا على أسس فى نظرية المعرفة مدارها الانعكاس ، بينما مدار هذا المبحث فى محورنا الثالث هذا : الموازاة الرمزية . الفن موازاة رمزية للواقع . ولقد اعتمد هذا المحور - منذ ربع قرن - مصطلح الموازاة الرمزية ليتجاوز طلب (الواقع فى الفن) الذى يشى بالمراوية والفوتوغرافية والتماس (صورة) الواقع فى الفن ، إلى طلب (الفن فى الواقع) الذى يسعى إلى بيان خصوصية الظاهرة الفنية والتماس (دور) الفن فى الواقع . وينهض هذا المحور على مفهومات أربعة : الجمال والفن والواقع والمجتمع . إن الماهية الاجتماعية لعلاقات البشر بالطبيعة نشئ فى بعض الصياغات الفكرية وهما يقصر الواقع على المجتمع بينما الصحيح أن الواقع ينتظم الطبيعى والاجتماعى . كذلك فإن الماهية الجمالية للفن تنشئ فى بعض الصياغات الفكرية وهما يقصر الجمال على الفن بينما الصحيح أن الجمال يوجد فى الفن وفى غيره من الظواهر والأحياء والأشياء . إن الواقع أعم من المجتمع وإن الجمال

أعم من الفن . إن الواقع معنى شامل فهو يتضمن المادى والانسانى ، وإدراكه محكوم بمستوى الخبرة التكنيكية وطبيعة العلاقات الاجتماعية ولذا فإن هذا الإدراك نسبى لأنه تاريخى . وبهذا التصور فإن الواقع من حولنا يبرز فى كل مرحلة من مراحل التطور جوانب جديدة ومظاهر وظواهر لا تقف عند غاية ولا تحدها نهاية . إن الواقع ليس ثابتا بل هو فى تطور دائب ، كما أن جزئياته وظواهره ليست مرصوصة معزولة عن بعضها ، بل هى متشابكة ومتداخلة ومترابطة ومتبادلة التأثير والتأثر . الواقع حركة متطورة موارة ، والفن عمل خاص لا يخضع لظاهر هذه الحركة ، بل إنه ليلمح جامعا بين عناصرها الباطنية ويكشف عن مغزى هذا الجامع وجوهره . والفنان منتج متخصص ، لكنه لا يخضع كغيره من المنتجين خضوعا كاملا لشروط تقسيم العمل والتخصص فيه . هو موهوب فى هذا الجانب من النشاط الاجتماعى ، وخصوصية عمله تجعله يتميز عن غيره من المنتجين لكنه لايمتاز عليهم . والفن - لأنه عمل متحرر من الظاهر والمرئى ومن الجزئى والعرضى - يشد من اللحظة ما ترهص به من مستقبل فينبئ ويتنبأ . يكتشف بين الحالات والمواقف والأشياء جوامع لاتراها كل عين ، يكتشف من الماثل صورة المثال . وعناصر الأصالة والذاتية والغنائية شروط لازمة فى كل عمل فنى ، لأن هذا العمل الخاص نتاج إنسان له أشواقه ورؤاه ومواقفه وأحلامه . كل هذا يساعد فى بيان خصوصية للفن بين الظواهر الثقافية والنشاطات الإنسانية . إن الفن الفقير وحده هو الذى يقف عند (عكس) لحظته التاريخية ، بينما يجعل الفن العظيم هذه اللحظة واحدة من لحظات الإنسانية . إن الخوالد فى الفن هى ثمرة مجتمعاتها ، وهى فى نفس الوقت ذات دلالة إنسانية عامة تمنحها البقاء والخلود .

ويتصل المحور الرابع بالنص . النص الأدبى كيفية خاصة فى التعامل مع أداة عامة وهي اللغة . وفى بيان هذا الأمر - كما سيأتى - خلاف عريض مع غلاة الأخلاقيين من ناحية ، ومع غلاة الشكليين من ناحية ثانية . إن غلاة الأخلاقيين يسألون : لم أنشأ الشاعر قصيدته ، طالبين (معنى) مفارقا لتشكيله ، وهنا تضيع (الكيفية) التى هى جوهر الشعر . أما غلاة الشكليين فيسألون : كيف أنشأ الشاعر قصيدته ، طالبين بناء شكليا مفارقا لسياقه التاريخى الاجتماعى ، وهنا تضيع (بنية الموقف) وهى الدلالة النهائية لبنية التشكيل . أما محورنا الرابع فيرى أن مشكل

الشاعر - الكاتب المبدع الأدبى عامة - ليس مشكل توصيل وإنما هو مشكل تشكيل . إنه لا يتوجه بمعنى مسبق يسعى إلى توصيله كما أنه لا يتوجه إلى غرض يسعى إلى التعبير عنه . ولكن توجهه إنما إلى أن يثير فى اللغة طاقاتها الخالقة حتى يكمل له التشكيل الجمالى الذى يوازى به رمزيا واقعه النفسى والفكرى والروحى والاجتماعى . ولبنية التشكيل دلالتها النهائية فى بنية الموقف . ولا يمكن الفصل بين البنيتين لأن من جدلهما تنشأ وحدة القصيدة والعمل الأدبى عامة . إن فضاء النص تشغله ثلاثة عناصر : أولها ذات الشاعر حيث تسعى إلى الإفصاح عن موقف هو ثمرة التجادل بين ، ما هو ذاتى من أحلام ورؤى وما هو موضوعى من شرط تاريخى اجتماعى وثانيها مطلق الشعر ، حيث يسعى (الشعر) - حركة خلق - إلى التحقق مؤسسا على التقاليد والأشكال الشعرية المتواترة ومزلزلا ومعدلا لها ومضيفا إليها فى آن واحد . وثالثها اللغة حيث تسعى إلى التحقيق بالتشكيل الجمالى الذى يتخطى المألوف اللغوى إلى غير المألوف المبداع . وليست هذه العناصر الثلاثة متوازية ، بل إنها متعانقة ومتداخلة ومتفاعلة ومتجادلة . إن الشاعر يلوذ بعين خياله يقع بها على ما لاتراه كل عين ، ثم يشكل باللغة جسدا - نصا - ما سطع وضاء فى خياله . ومدار المحاكمة النقدية ليس ما تصور الشاعر بعين خياله ، وإنما ما صور وشكل بأداته . وليس الأمر طرفين - الموقف والتشكيل - إنما الأمر عملية واحدة ، تشكيل جمالى لموقف ، فالشأن - كل الشأن - للتشكيل . إن الموقف لا يبين - حتى لصاحبه الفنان - إلا بعد تشكيله ، ومن هنا فإن العملية النقدية - فى هذا المنظور - لا تنتهى ببيان موقف للفنان إلا بتمام درس إجراءاته التشكيلية وطرائق البناء والأداء فى عمله . وكل قول نقدى لا ينهض على قرائن تشكيلية هو من ذات الناقد وليس من عمل الفنان . وهنا أيضا تبدو إحدى الدقائق الجمالية المهمة . فقد رأينا المحور الثالث يتجاوز الانعكاس المراوى ، وهنا نرى أن هذا المحور الرابع يتجاوز ثنائية (الشكل والمضمون) . وقد يرى راء أن ما يعتمده هذا المحور من أن النص (تشكيل جمالى لموقف) يوجد ثنائية جديدة هي ثنائية : التشكيل والموقف . وليس هذا بشىء ، لأن مذهبنا إنما يعنى - فى البدء وفى الانتهاء - أن النص تشكيل ، ينتهى مع آخر وحدة من وحداته إلي موقف . بمعنى أن التشكيل عماد النص والفيصل فى (وجوده) ، وأن الموقف ثمرة لهذا التشكيل وليس طرفا

موازيا له فى ثنائية جديدة تحل محل الثنائية القديمة : شكل ومضمون . ولابد فى هذا الشأن من النص على أمرين : أولهما أن عمل الفنان إنما يرتد جملة وتفصيلا إلى اقتداره التشكيلى . وليس معنى الاقتدار (الحذق) - الذى ينتظم درجة استيعاب تقاليد النوع الفنى وتشكيلاته المتواترة - وحده ، بل معناه هذا الحذق موجها بموهبة مغزاها العميق أن الفنان (يرى) واقعة مُشكلا . وثانيهما أن (موقف) الفنان إنما يرتد إلى طائفة معقدة من العناصر والمكونات الموضوعية والذاتية ، والاجتماعية والفردية ، الفكرية والوجدانية ، الماثلة والمثالية . ولما كان موقف الإنسان - فنانا وغير فنان - يمكن أن (يقرر) بوسائل إشارية وتعبيرية لا نهائية ، فإن الموقف فى الفن لا يمكن أن (يبين) إلا بوسائل تشكيلية جمالية . من ها هنا كان المدار فى قراءة النص التشكيل ، مذاهبه وطرائقه وأساليبه وإجراءاته .

وكلما تمادى العمر بصاحبنا نضجت هذه المحاور واغتنت بنتائج التجديد الفكرى والتقدم العلمى، وإنها لتنتهى في السنوات الأخيرة إلى خطة بحثية عريضة . يتطور - فى هذه الخطة - مبحث (الماهية) فى درس الإبداع الأدبى إلى أن يكون (علم الكتابة) ، ومبحث (المهمة) إلى أن يكون (علم القراءة) ويسند الأمران غايتهما الضرورية : النص العربى ، من حيث الأصول المعرفية والتقاليد الكتابية والحقائق التشكيلية ، ومن حيث دور هذا النص وتطوره فى البناء الثقافى للأمة .

وينضج بكل ذلك فى ذات الوقت سبيل النهضة الشاملة ويسطع فى ضمير صاحبنا ووجدانه وعقله .

الفهرس — رقم الصفحة

الفصل الخامس : القيم

الفصل السادس : الفن.

الفصل السابع : دراسات مهداة :

الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٣٨٢١ / ١٩٩٨



يصدر هذا الكتاب التذكاري عن المفكر المصري الدكتور «زكي نجيب محمود» رائد الوضعية المنطقية، وصاحب مشروع «تجديد الفكر العربي» الذي حاول بناء فلسفة عربية جديدة تقوم على ثنائية الأرض والسماء، والطبيعة والفن، والعقل والوجدان؛ فهو العالم والفنان الذي جمع بين التنظير العقلي والتطبيق النقدي.

يضم هذا الكتاب خمساً وعشرين دراسة، بالإضافة إلى المقدمة والسيرة الذاتية؛ منها تسع عشرة دراسة عن المفكر الراحل، وسبع دراسات مهداة إليه، تحاول هذه الدراسات تتبع مراحل فكره، وهو في سباق مع الزمن، حاملاً الأمانة - أمانة الحرية - وشاهداً على العصر؛ فهو نموذج المثقف الثوري ودوره التنويري.

ولاشك أن هذه الدراسات إنما هي اعتراف هذا الجيل بفضل الجيل السابق الذي تعلم منه، وتواصل معه، مطوراً له من أجل إحداث التراكم التاريخي الضروري؛ لخلق وعي تاريخي فلسفي منذ نشأة الجامعة المصرية منذ أربعة أجيال حتى الجيل الراهن، ومن أجل إعداد أجيال قادمة تكون قادرة على تحمل مسئولية حمل الأمانة وإقالة الكبوة من عثرتها !!

